Volumen 69 Fasciculus II

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 2 / 2003

Spedizione in abbonamento postale.
Legge 662/96 Art. 2 comma 20/C Filiale di Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

Ernst Chr. Suttner

Wandel im Verständnis von Schisma und Union. Von Bischof Cyprian von Karthago bis ins 20. Jh.

Wandel im Verständnis vom Schisma

Nur 24 Jahre vergingen zwischen der Enzyklika "Mystici corporis", die Papst Pius XII. am 22.6.1943 erließ,[1] und dem Breve "Anno ineunte", das Papst Paul VI. im Juni 1967 an Patriarch Athenagoras I. übergab[2]. Doch in den wenigen Jahren ereignete sich ein Wandel im Verständnis vom Schisma, wie er größer nicht sein könnte.

Durch ein Schisma vom Papst getrennt sein, bedeutete für Pius XII., von der Kirche, dem Leib Christi, abgetrennt sein. Hingegen ist für Paul VI. das derzeitige Verhältnis der Ecclesia Catholica Romana zur Orthodoxie "eine Communio, die schon besteht, wenngleich sie noch unvollendet ist".[3] Weil die Ecclesia Romana aber nur mit Kirchen eine vollendete oder auch eine nur unvollendete Communio haben kann,[4] ergibt sich, daß Paul VI. anders als Pius XII. keinen Zweifel kannte an der Kirchlichkeit der vom Römischen Stuhl getrennten östlichen Christenheit.

1) *Das gegensätzliche Verständnis vom Schisma in der afrikanischen und in der römischen Kirche der Antike*

Der Gegensatz zwischen beiden Auffassungen ist nichts Neues. Ein erstes Mal wurde darüber schon in den Tagen des kathagenischen Bischofs Cyprian († 258) diskutiert, als dieser bestritt, daß jenseits der Grenzen seiner Kirche getauft werden könne. Für ihn stand

---

[1] AAS 25 (1943) 193-248; deutsche Übersetzung in: H. Schäufele, Unsere Kirche, Heidelberg 1946.

[2] Litterae a Summo Pontefice Paulo VI Athenagorae I Patriarchae Oecumenico Constantinopoli traditae, in: AAS 59 (1967) 852-854.

[3] Vgl. Suttner, *"Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft": eine ekklesiologische Aussage oder eine ökumenische Höflichkeitsfloskel?*, in: *Veritati et Caritati* (Festschrift Bischof A. Nossol) Opole 1992, S. 291-307.

[4] Man beachte, daß in *Lumen gentium* in Art. 13-16, wo von der Heilsmittlerschaft der Kirche für alle Erlösten die Rede ist, in der Terminologie eine klare Unterscheidung erfolgt. Die Zugehörigkeit der einen zur Kirche wird mit "ad eam pertinent" ausgedrückt, die Bezogenheit der anderen auf sie mit "ad eam ordinantur".

OCP 69 (2003) 267-285

fest, daß Gott den Menschen das Heil nur durch die Kirche schenkt. Also hob er hervor, daß nur dort, wo die Kirche ist, der Heilige Geist sakramentales Heilsgeschehen gewährt.

Diese von Cyprian eindringlich vorgetragene Einsicht in die Heilswege Gottes blieb der Kirche aller Zeiten kostbar. Aber es stieß auf Widerspruch, daß Cyprian zugleich mit der Lehre von der Kirchlichkeit der Gnade Gottes die Auffassung vertrat, die Grenzen der das Heil vermittelnden Kirche lägen dort, wo seine eigene Ortskirche nach ernsthafter Prüfung der anstehenden Probleme gegen bestimmte Gruppierungen von Christen eine Exkommunikation verhängt hatte; daß die Kirche von Karthago es darum für notwendig hielt, nicht nur Juden und Heiden, die sich zum Christentum bekehrten, zu taufen, sondern auch alle Konvertiten aus schismatischen christlichen Gruppen, die in ihrer Gemeinschaft bereits im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft worden waren. Daß zwischen jenen Gemeinschaften und Cyprians eigener Ortskirche ein Schisma bestand, (das heißt: daß mit ihnen die kanonische und sakramentale Gemeinschaft fehlte,) galt in Karthago als eindeutiges Indiz dafür, daß der Geist Gottes in ihnen nicht am Wirken sei. Trotz des Bekenntnisses der exkommunizierten Gemeinschaft zur heiligsten Dreifaltigkeit und zum gekreuzigten und auferstandenen Herrn, das sie ebenso ablegte wie Cyprians Ortskirche, war ihre Kirchlichkeit kategorisch bestritten.

Schon damals wurde dem widersprochen. Die römische Kirche hielt es nicht für möglich, daß Gott Menschen unbeachtet läßt, die in gläubigem Vertrauen auf das Wort des Herrn den Auftrag des Evangeliums erfüllen und im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes taufen. In der Überzeugung, daß solches Handeln kein gnadenleeres, ausschließlich menschliches Tun sein könne, nahm die römische Kirche Konvertiten, die in der Art und Weise der Kirche, aber von Häretikern getauft worden waren, ohne Taufwiederholung auf.

Die römische und die afrikanische Kirche besaßen also ein je eigenes Verständnis von den Auswirkungen des Verlustes der Kircheneinheit. Cyprian hielt es für ausgeschlossen, daß der Heilige Geist dort wirke, wo gegen den Auftrag des Herrn verstoßen und die Einheit gestört wurde. Auch der römischen Kirche war die Forderung auf Kircheneinheit heilig. Dennoch rechnete sie damit, daß der Heilige Geist bereit ist, menschliches Ungenügen zu heilen, und daß er wenigstens in bestimmten Fällen das Wirken zum Auferbauen des Leibes Christi noch fortsetzt, wenn das vom Herrn gewollte Ordnungsgefüge der Kirche wegen menschlichen Versagens verloren ge-

gangen ist. Georgij Florovskij umreißt die aus Karthago und aus Rom aufgeworfene Frage folgendermaßen: "Der hl. Cyprian hatte recht: Die Sakramente werden nur in der Kirche vollzogen. Aber das «in» bestimmte er vorschnell und zu eng. Wäre nicht besser im umgekehrten Sinn zu folgern: Wo Sakramente vollzogen werden, ist die Kirche? Der hl. Cyprian setzte stillschweigend voraus, daß die kanonische Grenze der Kirche stets und selbstverständlich auch ihre charismatische Grenze ist."[5]

In der Folge waren zahlreiche Theologen, Ortskirchen und Konzilien bemüht, die ekklesiologische Einsicht Cyprians in die allumfassende Heilsmittlerschaft der Kirche von den überscharfen Folgerungen betreffs der heilsentscheidenden Wichtigkeit der kanonischen Kirchengrenzen frei zu machen. Einen wichtigen Beitrag dazu leistete in der afrikanischen Kirche Augustinus. Diesbezüglich schreibt Florovskij: "Die Gültigkeit der von Schismatikern gespendeten Sakramente bedeutet für Augustin das Fortbestehen ihrer Verbundenheit mit der Kirche. Er sagt gerade heraus, daß in den Sakramenten der Schismatiker die Kirche handelt (die einen gebiert die Kirche drinnen, die anderen draußen von der Magd) und daß die Taufe der Schismatiker deswegen bedeutsam ist, weil die Kirche sie vollzieht. Bedeutsam ist an den Schismen das, was sie von der Kirche haben, was in ihren Händen verbleibt vom Erbe und von der Heiligkeit der Kirche und wodurch auch sie noch mit der Kirche verbunden sind, in quibusdam rebus nobiscum sunt."[6]

2) *Orientierung durch die Trullanische Synode*

Im Lauf der Zeit wurde oftmals und aus verschiedenen Gründen die Communio zwischen einzelnen Kirchen abgebrochen. Es war nicht leicht, alle diese Vorfälle sachgerecht zu bewerten und die unerläßlichen Grenzziehungen von jenen Abgrenzungen zu unterscheiden, denen nur geringere Bedeutung zukommt. Denn einerseits erfordert die Identität der Geistesgaben keine Identität in der Ausgestaltung des kirchlichen Lebens, und es darf Unterschiede geben; wegen der Vielfalt der Sprachen, Völker und Kulturen sind solche sogar notwendig. Sie zum Anlaß für Spaltungen zu mißbrauchen, ist unberechtigte Engstirnigkeit. Andererseits sind nicht alle Divergenzen

---

[5] G. Florovskij, *O granicach cerkvi*, in: *Put'* 44 (1934) 16f; französische Übersetzung des Beitrags in: *Messager de l'exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* 10 (1961) 28-40.

[6] G. Florovskij, *O granicach cerkvi*, S. 22.

gleichermaßen legitim, vielmehr machen manche Unterschiede eine Beeinträchtigung der sakramentalen Wirklichkeit offenkundig. Dann ist die Abgrenzung unvermeidlich. Aber die Anfälligkeit von uns Menschen für Irrtümer und Fehler brachte es mit sich, daß des öfteren berechtigte Verschiedenheiten für nicht mehr legitime Divergenzen gehalten wurden.

Immer wieder wurde versucht, allerdings stets mit unzulänglichem Ergebnis, eine Regel zu erarbeiten, die erlauben sollte, die Gewichtigkeit der Grenzziehungen zu ermessen. Dies führte schließlich zur Ausformulierung von Kanon 95 der Trullanischen Synode (691), der den unterschiedlichen Grad von Verbundenheit, welche den Sondergruppierungen mit der Kirche eignet, in den Blick nimmt und dreierlei Weisen der Aufnahme von Konvertiten verfügt. In genau benannten Fällen gebietet der Kanon, die Konvertiten wie neubekehrte Heiden zu taufen, in anderen Fällen, sie durch Salbung mit Myron und in wieder anderen lediglich nach einem Widerruf ihrer bisherigen Verirrungen aufzunehmen. Damit war anerkannt, daß die Grenzlinie zu den Sondergruppen nicht in allen Fällen jene grundsätzliche Scheide bedeutet, die Cyprian unterschiedslos bei jedem Schisma für gegeben ansah; daß vielmehr nur ein Teil der Schismen aus Gründen ausbrach, die an das eigentliche Wesen der Kirche heranreichen.

Außer jenen Grenzlinien, die die Kirche von der Nicht-Kirche scheiden, gibt es also Grenzlinien, auf deren beiden Seiten sich die Kirche befindet. Wenn es aber beide Gemeinschaften, zwischen denen ein Schisma besteht, wert sind, Kirche genannt zu werden, müssen sie beide zu der einen Kirche gehören, weil es, wie unser Glaubensbekenntnis bezeugt, nur eine Kirche gibt. Jedes Schisma, das die Kirche von einer Gemeinschaft trennt, die ebenfalls Kirche ist, muß innerhalb der einen Kirche bestehen.

3) *Schismen innerhalb der einen Kirche*

In der Tat war es in zahlreichen Fällen und über lange Zeit so, daß sich getrennte Kirchen zueinander verhielten, wie es den Worten von Papst Paul VI. entspricht, der das derzeitige Verhältnis zwischen Katholiken und Orthodoxen als Communio umschrieb, "die schon besteht, wenngleich sie noch unvollendet ist".

Die aus Griechen und Lateinern bestehende Reichskirche der Spätantike pflegt man wegen der gemeinsam gefeierten sieben ökumenischen Konzilien "ungeteilt" zu nennen. Doch ergibt sich bei ge-

naucrem Zusehen, daß damals Rom und Konstantinopel zucinander insgcsamt mchr als 200 Jahre lang im Schisma standen.[7]

Obwohl das mittelalterliche Papstschisma die abendländische Kirche in zwei und zeitweise sogar in drei Parteien aufteilte, die zueinander keine Communio besaßen, wurden und werden diese in der kirchengeschichtlichen Literatur durchwegs mitcinander als die einc abendländische Kirche angesehen. Denn zwischen ihnen war es weder zu doktrinären Verurteilungen, noch zu Zweifeln an dcn geistlichen Vollmachtcn gekommen; nur die Kirchenleitung war gebrochen.

Ebenfalls geläufig ist es, mit den autokephalen bzw. autonomen orthodoxen Kirchen, welche miteinander in Gebetsgemeinschaft stehcn und die panorthodoxen Beratungen durchführen, auch jenc Kirchen, die ihnen in Lehre, Gottesdienst, Frömmigkeitsbräuchcn und Kirchenrecht gleichen, aber aus schwerwiegenden Gründen von der Gebetsgcmeinschaft mit ihnen und von den panorthodoxen Beratungcn ausgeschlossen sind, zur orthodoxen Kirche zu zählen.

Zur Bereinigung dcr Situation bedurftc und bcdarf es in solchen Fällen nur ciner Aussöhnung, wie sie Kanon 95 der Trullanischen Synode als dritte Möglichkeit angibt, denn von der sakramentalen Würde, von der Rechtgläubigkeit, vom rechten Frömmigkeitsleben und von den geistlichen Vollmachten der Hirten der je anderen Scite waren bzw. sind die Streitparteien fest überzeugt.

Zwischen Griechen und Lateinern konnte es nicht anders gewesen scin, als dic Normannen, die Kreuzfahrer, das 4. Laterankonzil und die italienischen Handelsherren es für möglich hielten, dic Schismen einfach durch ein gemeinsames Anerkennen von Hierarchen, die für beide Seiten verantwortlich scin sollten, zu beenden.[8] Es mußte auch außer Streit gestanden haben, daß auf der je anderen Seite ebenfalls

[7] In seiner Schrift *Zerrissene Christenheit*, Wien 1959, S. 111, zitiert Yves Congar zwei kirchengeschichtliche Untersuchungen zu den Schismen zwischen Rom und Konstantinopel in der Spätantike. In einer von ihnen wird aufgezeigt, daß es in den 464 Jahren vom Beginn der Alleinherrschaft Konstantins (im Jahre 323) bis zum 7. ökumenischen Konzil (im Jahre 787) zwischen den Griechen und den Lateinern fünf Schismen mit zusammen 203 Jahren gab. Die andere Untersuchung berichtet von sieben Schismen mit zusammen 217 Jahren, die es in den 506 Jahren vom Tod Kaiser Konstantins (im Jahre 337) bis zur endgültigen Annahme der Beschlüsse des 7. ökumenischen Konzils durch die Kaiserstadt Konstantinopel (im Jahre 843) gab. Mit anderen Worten: In jenen Jahrhunderten, in denen Griechen und Lateiner sechs von ihren sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien feierten, bestand zwischen ihnen etwas weniger als die halbe Zeit über keine volle Communio.

[8] Vgl. Suttner, *Kircheneinheit im 11. bis 13. Jahrhundert durch einen gemeinsamen Patriarchen und gemeinsame Bischöfe für Griechen und Lateiner*, in: OKS 49 (2000) 314-324.

Kirche ist, als zwischen Lateinern und Griechen in Lyon, in Konstanz und in Basel über die Aussöhnung beraten wurde und als man in Ferrara/Florenz sogar miteinander Konzil feierte und miteinander für die heilige Wahrheit Zeugnis ablegte[9] — trotz der Unterschiede, die hinsichtlich der Einschätzung der kaiserlichen und der petrinischen Autorität für das Konzilsgeschehen bestanden.[10] Keine der beiden in Ferrara bzw. in Florenz versammelten Seiten hatte Bedenken, die andere könnte die Würde des Kirche-Seins verloren haben.

Auch während des Konzils von Trient, das sich, wie bekannt, mit innerabendländischen Themen zu befassen hatte, gab es auf römischer Seite noch keine grundsätzlich andere Bewertung der Kirchlichkeit der "schismatischen" Griechen. Theobald Freudenberger schreibt: "Obwohl der Papst ... weder Mühe noch hohe Kosten scheute, um auch Vertreter der schismatischen Kirchen des Ostens nach Trient zu bringen, blieb ihm jeder Erfolg versagt. Lediglich Bischöfe der unierten griechischen Kirche aus dem östlichen Mittelmeerraum [= aus venezianischen Gebieten] fanden sich ein. Aber fast ohne Ausnahme waren sie bei den Beratungen sorgsam darauf bedacht, daß kein Beschluß zustande kam, der nach Form und Inhalt geeignet gewesen wäre, bei den getrennten Christen [des Ostens; Anm. des Verfassers] Anstoß zu erregen und ihr Verhältnis zu ihnen zu erschweren. Dies zeigte sich nirgends deutlicher als bei der Formulierung des Kanons über die Ehescheidung."[11] Nach den Untersuchungen von

---

[9] Um die Aussagekraft dieses Miteinanders voll zur Geltung kommen zu lassen, beachte man, daß die nicht-katholischen Hierarchen und Theologen, die vom Papst zum 2. Vat. Konzil eingeladen waren, nur Beobachter, aber keine Konzilsväter sein konnten. Denn als Konzilsväter Zeugnis für die kirchliche Wahrheit abzulegen, war ihnen nicht möglich, da sie gemäß der Ekklesiologie von "Mystici corporis", die beim Zusammentritt des 2. Vat. Konzils noch in offizieller Gültigkeit war, gar nicht zur Kirche gehörten.

[10] Vgl. die einschlägigen Ausführungen bei Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, S. 82-85.

[11] Th. Freudenberger, *Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche*, in: *Wegzeichen* (Festschrift Biedermann), Würzburg 1971, S. 165. Außerdem verweist G. Hofmann, *L'Oriente nel Concilio di Trento*, in: *Studia Missionalia* 2 (1946) 33-54, auf die Einladungsbullen Pauls III. und Julius III., in denen die "schismatischen" Orientalen "implizit" geladen wurden, und auf eine Reihe dringlicher Einladungen von Pius IV. an griechische und altorientalische Patriarchen und an weltliche Repräsentanten der Äthiopier, der Russen und der Moldauer Rumänen. Für die Sorgfalt, mit der das Tridentinum eine negative Aussage über die Lehre der Griechen vermied, vgl. auch Suttner, *Orthodoxes Eheverständnis aus der Sicht der Konzilien von Florenz und Trient*, in: *War die Ehe immer unauflöslich?* Hg.: Maximilian Liebmann, Kevelaer 2002, S. 38-55.

Vittorio Peri zur "mens concilii",[12] die den jüngeren Forschungen zum Konzil von Trient ausführlich Rechnung tragen, darf als gesichert gelten, daß beim Tridentinum keine ekklesiologischen Bedenken bestanden hätten gegen ein Mitwirken ("schismatischer") griechischer Bischöfe an den Konzilsarbeiten, falls solche eingetroffen wären.

4) *Gründe für den Ausbruch von Schismen innerhalb der einen Kirche*

a) Manche Schismen, die allein auf das zeitliche Leben der betroffenen Kirche bezogen sind, wurden gleichsam als Medizinalstrafen verhängt. Sooft nämlich bestimmte Ortskirchen die Gebets- und Sakramentengemeinschaft untereinander abbrachen, obwohl sie einander das Kirche-Sein nicht bestritten, konnte dies nicht geschehen sein, weil man dachte, die Gravamina, um die es ging, würden das Heil der Gläubigen aus der angefochtenen Ortskirche in Frage stellen. Denn eine jede Gemeinschaft, die Kirche ist, darf trotz ihres Ungenügens und trotz aller Mängel, die ihr anhaften, unter Führung durch den Heiligen Geist Gottes Wort heilswirksam verkündigen und zum Heil ihrer Gläubigen die heiligen Sakramente recht verwalten. Eine Gemeinschaft, die dazu nicht in der Lage wäre, dürfte nicht Kirche genannt werden. Es kann also jeweils nur darum gegangen sein, daß konkrete Entwicklungen an der Gestalt jener Kirche von den übrigen in solchem Maß für ungebührlich gehalten wurden, daß sie meinten, diese würden das Wesen der Kirche Gottes in nicht mehr erträglicher Weise verdunkeln, wenngleich sie es auch nicht direkt zerstörten.

Es ist den Kirchen anheimgestellt, ihren Weg durch die Jahrhunderte vom Geist Gottes geführt und unter Beachtung der Zeichen der Zeit selbst zu suchen. Damit dabei wirklich das Rechte geschieht, sollen sie durch wechselseitiges Geben und Nehmen zusammenwirken und — wo es notwendig ist — einander auch korrigieren. Aber es ist eine arge geschichtliche Last für die Kirchen, daß sie beim wechselseitigen Geben und Nehmen vielfach versagten. Zwar darf die Kirchengeschichte viel Erfreuliches über die Zusammenarbeit und über die wechselseitige Förderung der Kirchen berichten; leider weiß sie aber auch um schwere einschlägige Mängel, die auftraten, sooft die Bereitschaft zur Annahme begründeter Mahnungen zu wünschen übrig ließ. Im Extremfall konnte es dann unvermeidlich werden, einer

---

[12] V. Peri, *Il concilio di Trento e la Chiesa Greca*, in: G. Alberigo – I. Rogger (Hg.), *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Brescia 1997, S. 403-441.

Ortskirche die Communio aufzukündigen, in der Hoffnung, sie dadurch zur Einsicht zu bewegen. Wie bekannt, kündigte zum Beispiel die Kirche von Rom in diesem Sinn den Konstantinopelitanern die Communio auf, als diese 482 bereit waren, das "Henotikon" des Kaisers Zenon zu ihrem Glaubensbekenntnis zu machen, und als sie im 7. Jahrhundert den Monotheletismus und im 8. Jahrhundert den Ikonoklasmus annahmen. Zu Ende gingen die betreffenden Schismen, als die Kirche von Konstantinopel von der ihr vom Kaiser aufgedrängten Glaubenslehre wieder abrückte.

Es war auch so, daß nicht immer selbstlose Mitsorge das gegenseitige Verhalten der Schwesterkirchen charakterisierte. Dann konnte es infolge einer Art Notwehr, die sozusagen einer zu Unrecht angefochtenen Kirche aufgenötigt wurde, ebenfalls zu einem Schisma kommen. Als eins von den vielen Beispielen, die es in der Kirchengeschichte dafür gibt, sei verwiesen auf das wechselseitige Verhalten der Kirchen Roms und Konstantinopels zur Zeit des Patriarchen Photios. Als im Jahr 858 Patriarch Ignatios von Konstantinopel abgesetzt und der Laie Photios zum Patriarchen erhoben worden war, und als die Konstantinopeler Partei der Zeloten sich darüber empörte, fand sie Unterstützung durch Papst Nikolaus I., weil es nach römischer Auffassung unangemessen war, einen Laien unmittelbar ins Bischofsamt zu erheben. Auf die Einmischung aus Rom und den Versuch, römische Erfahrungen zur Norm zu machen, waren polemische Schriften des Photios die Antwort. In ihnen konnte dieser dank seiner Gelehrsamkeit zahlreiche Verschiedenheiten zwischen den griechischen und den lateinischen Bräuchen aufzählen und sie als "Abweichungen" der Lateiner von der wahren Lehre und von den heiligen Riten der Griechen deuten. Die beiderseitigen Versuche, den anderen die eigenen Vorstellungen aufzudrängen, hatten den Abbruch der Communio zur Folge. Nach einer Absetzung des Photios durch den Kaiser im Jahr 867, nach einer Synode von 869/70, die den abgesetzten Photios auch noch verurteilte, und nach der Wiedereinsetzung des Photios ins Patriarchenamt im Jahr 877 kam es 879/80 zu einer weiteren Synode mit römischen Legaten, und diese erbrachte, daß zwischen der Konstantinopeler Kirche mit Photios an der Spitze und dem päpstlichen Rom künftig die Communio bestand. Der Ausgang der Ereignisse erweist, daß die Streitfragen untergeordnetes Gewicht besessen hatten. Denn die Römer "verbesserten" in keinem einzigen Punkt, was ihnen Photios vor 869/70 mit zum Teil recht harten Worten vorgeworfen hatte. Dennoch behielt dieser die Kirchengemeinschaft mit ihnen bis an sein Lebensende bei. Die gerügten

"Verirrungen" der lateinischen Kirche waren von niemandem als Verrat an der wahren kirchlichen Überlieferung bewertet worden.

b) Auch um "Spaltungen aus Ungehorsam" kann es sich handeln, wenn Ortskirchen die Gebets- und Sakramentengemeinschaft untereinander abbrachen, obwohl sie einander das Kirche-Sein nicht bestritten.

Die Ranggleichheit zwischen den einzelnen Kirchen, die vom Heiligen Geist in gleicher Weise zu Hüterinnen des heiligen Erbes bestellt sind, würde bedeuten, daß es bei anstehenden Entscheidungen der gleichberechtigten Mitwirkung aller bedarf. Eine jede von ihnen soll die ihr ermöglichte Einsicht in den Prozeß der Entfaltung einbringen dürfen. Doch wurde die Ranggleichheit des öftern mißachtet. Denn oft sind die Kirchen nach irdischen Gesichtspunkten (etwa im Hinblick auf die Zahl ihrer Gläubigen oder auf die kulturellen, wirtschaftlichen bzw. politischen Möglichkeiten, die ihren Hierarchen zur Verfügung standen,) von ungleicher Stärke. Dann kann eine Kirche, die sich potenter vorkommt, kurzsichtig darauf vergessen, daß ihr in der Ordnung der Gnade Gottes auch jene Kirchen ebenbürtig sind, die ihr in irdischer Hinsicht schwächer erscheinen. Anstatt mit ihnen ein Gespräch zu eröffnen, in das auch diese die eigene Auffassung hätten einbringen dürfen, geschah es recht häufig, daß sich die "stärkere" Kirche schlechterdings als "*mater et magistra*" der anderen Kirchen betrachtete und ihnen einfach vortrug, was ihr selber das richtige zu sein schien. Waren die anderen Kirchen dann nicht zum Gehorchen bereit, galten sie ihr leicht als "schismatisch" oder gar als "häretisch", und sie hielt die Communio mit ihnen für unmöglich.

Zu "Spaltungen aus Ungehorsam" kam es bereits in sehr früher Zeit, nämlich schon damals, als sich die Einflußnahme der römischen Kaiser auf das innere Leben der Kirchen mehrte und ihr Drängen auf das allgemeine Verwenden der Glaubensformeln der Konzilien von Ephesus (431) und Chalkedon (451) groß war. Die Folge davon waren Schismen, welche die alte Kirche in drei große Parteien spalteten:

— in Kirchen, die alle ökumenischen Konzilien des 5. Jahrhunderts und dazu noch spätere ökumenische Konzilien anerkennen;
— in die vorchalkedonischen Kirchen, die von den ökumenischen Konzilien des 5. Jahrhunderts zwar jenes von Ephesus, nicht aber jenes von Chalkedon anerkennen;
— in die vorephesinischen Kirchen, die keins von den ökumenischen Konzilien des 5. Jahrhunderts anerkennen.

Der Reichskirche galt die Verwendung der reichsgesetzlich vorgeschriebenen theologischen Formeln der ökumenischen Konzilien für das Maß der rechten Kirchlichkeit. Jene Ortskirchen, die sich weigerten, sich ihrer zu bedienen, wurden als "schismatisch und häretisch" eingestuft. Doch gab es trotz des Vorwurfs auf "Irrlehre" am Fortbestand der Sakramentalität ihrer Gemeinschaften keinen Zweifel. Dies zeigte sich dann besonders deutlich, wenn sich wenigstens Teile von ihnen gehorsamsbereit erwiesen. Dann stand nämlich der Aufnahme der Communio mit ihnen nichts mehr im Wege[13], denn die Wirksamkeit ihrer Sakramente und die geistliche Autorität ihrer Amtsträger waren voll anerkannt.

Das ab dem 11. Jahrhundert zum Expandieren in die griechische Welt erstarkte Abendland sah das Maß der rechten Kirchlichkeit in der Zustimmung zum Anspruch des Römischen Stuhls auf Führung und Leitung in der Gesamtkirche und hielt alle, die diesen Anspruch ablehnten, für schismatisch. Jene Griechen hingegen, die sich dem Führungsanspruch des Römischen Stuhls beugten, konnten "griechische Christen" bleiben; die Lateiner gliederten sie als "uniert" in ihre eigenen Kirchtümer ein, indem sie sie entweder direkt einem lateinischen Bischof unterstellten oder ihnen einen eigenen Bischof beließen, der seinerseits einem lateinischen Hierarchen unterstand. Als es die abendländische Kirche im Zuge der kolonialen Expansion Europas in Südindien und in Äthiopien auch mit Altorientalen zu tun bekamen, hielt sie trotz der seit langem bestehenden Schismen die altorientalischen Gemeinschaften für wahre Kirchen. Obgleich ihre Riten als "verderbt" und ihre Lehre sogar als "häretisch" verdächtigt wurde, übten abendländische Hierarchen bei ihnen ohne Vorbehalt das Bischofsamt aus, sofern nur dem Führungsanspruch des Römischen Stuhls "gehorsam" begegnet wurde.[14]

Als im Zuge der osmanischen Expansion da und dort lateinische und unierte Christen ihrer kirchlichen Vorsteher beraubt waren, konnten auch griechische Bischöfe "expandieren" und gewannen bei den aus ihrer Sicht bisher "schismatisch" gewesenen Christen für ihre Kirche "gehorsame" Gläubige hinzu.[15]

---

[13] Vgl. die einschlägigen Ausführungen bei Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, S. 46f.

[14] Vgl. Ebd., S. 50-57; 63-64; 87-94.

[15] Vgl. Ebd., S. 161-163.

5) *Als heilsbedrohend interpretierte Schismen*

Nach dem Konzil von Trient, als die Katholische Reform zu greifen anfing, begann man römischerseits, die dem Papst nicht "gehorsamen" östlichen Gemeinschaften nicht nur für ihren "Ungehorsam" zu rügen, sondern auch Sorge zu verspüren, deren Gläubige würden in die Irre geführt und ihr Seelenheil sei gefährdet.

In den Tagen des Papstes Sixtus V. (1585-1590) wandte sich die Metropolie des Donaufürstentums Moldau an den Römischen Stuhl mit dem Ansuchen, die römische Kirche möge der Aufnahme der Communio zustimmen, damit das Schisma beendet werde, welches zwischen Rom und der Moldauer Metropolie bestand, für das man in der Moldau aber keine Begründung kannte. In der Antwort, die 1589 unter Papst Sixtus V. in die Moldau ging, waren jedoch neue Töne zu vernehmen. In ihr war davon die Rede, daß das Aufgenommenwerden in die Jurisdiktion des Papstes für die Moldauer eine Sicherstellung des Heiles bedeute. Das gegensätzliche Verständnis von der Bedeutung des Schismas, das einerseits die päpstliche Kurie und andererseits die Moldauer hegten, hatte fürs erste noch keine Auswirkungen, weil kriegerische Verwicklungen, die bald nach dem Absenden des Ansuchens über das Moldauer Fürstentum hereinbrachen, es nicht erlaubten, die Angelegenheit weiterzuführen.[16]

Deutliche Folgen hatte hingegen die Bulle, mit der 1595 Papst Klemens VIII. den Ruthenen die Union gewährte. Von ihnen heißt es in dieser Bulle, daß sie wegen des Schismas einstweilen noch draußen vor der Kirche stünden und erst noch bei der Union durch ihr Gehorsamsgelöbnis der Ecclesia Romana gegenüber, bei dem sie auch alles verbessern würden, was bei ihnen falsch war, in die Kirche aufgenommen werden müßten, damit ihnen das ewige Heil gesichert werde. Das Ansuchen um die Union war von der Synode der Kiever Metropolie ausgegangen. Doch es war getragen gewesen von jenem Verständnis von Union, das dem Konzil von Ferrara/Florenz zu eigen war. In der päpstlichen Bulle sprach sich hingegen eine ekklesiologische Position aus, die in den wenigen Jahren seit dem Trienter Konzil begonnen hatte, sich unter den Lateinern auszubreiten. Weil, wie sich somit ergibt, die Partner, die eine Union zu schließen suchten, davon ein dermaßen unterschiedliches Verständnis besaßen, daß ihnen nur noch das Wort "Union" gemeinsam war, nicht aber das, was das Wort aussagen sollte, ist es verständlich, daß aus dem Unionsvorgang Unheil für die Kirche, nämlich eine neue Spaltung erwuchs.

---

[16] Vgl. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit,* S. 117-123.

Petr Mogila, der auf die Heilung dieser Spaltung bedacht war, leitete 1645 ein Gutachten nach Rom; darin hob er das Vorgehen der Konzilsväter von Florenz, welche die Einigung suchten zwischen zwei gleichermaßen ehrwürdigen Kirchen, die ohne Eingriff in das Erbe der einen oder der anderen Seite erfolgen sollte, ab gegenüber dem Vorgang von Brest, bei dem man die Ruthenen zu integrieren bestrebt war in eine allein rechtgläubige römische Kirche. Aus der Tatsache, daß er für seinen Vorschlag zur Wiederaussöhnung auch unter den Unierten auf Zustimmung stieß, ergibt sich, daß auch von den Parteigängern der Brester Union ein guter Teil der in der päpstlichen Bulle zum Ausdruck gebrachten nachtridentinischen Neuerung in der Ekklesiologie nicht zustimmte.[17]

Aus verschiedenen Dokumenten der römischen Kurie ist zu entnehmen, daß man in der Folgezeit dort nicht mehr grundsätzlich abrückte von der Bewertung des Schismas, die in der Unionsbulle für die Ruthenen begegnet. Doch läßt sich andererseits auch nicht beweisen, daß die lateinische Kirche schon seit dem Ende des 16. Jahrhunderts fest zur neuen Ekklesiologie gestanden wäre. Zahlreiche Fakten im konkreten pastoralen Leben der lateinischen Kirche und auch Einzelschritte der römischen Kurie in individuellen Vorfällen lassen sich aufzeigen, aus denen hervorgeht, daß erst noch langanhaltende Widerstände überwunden werden mußten, ehe die neue Auffassung Allgemeingültigkeit erlangte.

— Eine eingeschränkte Sakramentengemeinschaft, die im 17. Jahrhundert in islamisch dominierten Territorien gang und gäbe war und in einigen Fällen auch die Erteilung des Weihesakraments über die Grenzen des Schismas hinweg einschloß,
— das Mitwirken abendländischer Missionare im pastoralen Dienst für "Schismatiker",
— die Unionen "pro foro interno", die orientalische Hierarchen mit der Ecclesia Romana verbanden und ihnen die Möglichkeit beließen, bei den Nicht-Unierten zu amtieren, bei denen im Fall einer strengen Anwendung der neuen Ekklesiologie weder Kirche noch Heilsgnade anerkannt werden dürften,
— auch die Tatsache, daß die Sacra Congregatio de Propaganda Fide noch 1669 an die Missionare Instruktionen "florentinischer Prägung" ergehen ließ[18], schließen es aus, daß man die

---

[17] Vgl. Suttner, *Die Brester Union. Von den Anfängen bis zu Petr Mogilas Tod*, in: *Festschrift Kriegbaum*, Innsbruck 2003.

[18] Aus den vielen Quellen für die hier aufgeführten vier Punkte wird eine beachtliche Zahl angeführt im Kapitel "Nachtridentinisches Suchen" bei Suttner, *Die Chri-*

ekklesiologische Neuerung, die bereits ab dem Ende des 16. Jahrhunderts von maßgeblichen Kreisen in Rom und auch anderswo von zahlreichen Theologen vertreten wurde, schon seit damals als die klare Position der abendländischen Kirche bezeichne.

6) *Negation des Kirche-Seins aller Schismatiker*

Zu einer solchen kam es, nachdem in den ersten beiden Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts unter den im osmanischen Reich tätigen lateinischen Missionaren ein überaus heftiger ekklesiologischer Meinungsstreit ausgebrochen war.

Bei ihnen verbreitete sich die auch in ihren Heimatländern um sich greifende Überzeugung, daß es die Kirche Christi nur dort gäbe, wo der Nachfolger Petri als sichtbarer Repräsentant des Herrn die Gläubigen leitet. Denn in der katholischen Theologie verfestigte sich damals mehr und mehr die Meinung, daß alle Sakramente, die außerhalb der pastoralen Zuständigkeit des Papstes vollzogen werden, illegitim seien, auch wenn sie wegen Gottes unerklärlich großer Barmherzigkeit und gemäß der Sakramentenlehre des Tridentinums gültig genannt werden müssen. Da dort, wo es keine rechten Sakramente gibt, die Kirche nicht sein kann, verbreitete sich mit wachsender Klarheit auch die Überzeugung, daß die Kirche dort nicht sei, wo dem obersten Hirten kein ausdrücklicher Gehorsam erwiesen wird.

Diejenigen unter den Missionaren, die den neuen theologischen Ansichten beipflichteten, lehnten es ab, daß "communicatio in sacris" (d.h. gemeinsames Beten, gemeinsame Gottesdienste und wechselseitiges Anteilgeben und Anteilnehmen an den heiligen Sakramenten) möglich sei zwischen Gläubigen, die sich zum Papst bekannten, und solchen, die dies nicht taten. Doch bei weitem nicht alle Missionare stimmten der neuen Lehre zu. Viele von ihnen wollten bei den althergebrachten Regeln bleiben, die sie selber bisher befolgt hatten und die auch von ihren Vorgängern ein Jahrhundert lang für gut befunden worden waren. Diese Regeln hatten zumindest in bestimmten Fällen die "communicatio in sacris" über die Grenzen der Schismen hinweg ermöglicht.

Der Streit zwischen den Anhängern und den Gegnern der neuen theologischen Meinung wurde immer erregter. Die römische Kongregation für die Glaubensverbreitung, die die Missionare entsandt hatte

stenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, S. 96-185.

und die für sie zuständig war, versuchte durch Mahnschreiben, die Gemüter zu beruhigen. Doch dies war vergebens. Um den schweren und für die Pastoral hinderlichen Streit unter den Missionaren aus der Welt zu schaffen, erließ sie schließlich 1729 ein Dekret, das die "communicatio in sacris" für künftige Zeiten strikt verbot. Damit stellte sich die abendländische Kirche in einem amtlichen Dokument auf die Seite derer, welche die volle Kirchlichkeit der Griechen bezweifelten. In Antwort darauf stellten die griechischen Patriarchen 1755 die lateinischen Christen den Heiden gleich und erklärten sie für ungetauft.

Die neue Ekklesiologie von der alleinseligmachenden Qualität der eigenen Glaubensgemeinschaft ist damit offiziell zum gemeinsamen Besitz von Lateinern und Griechen geworden. Sie brachte den gegenwärtigen Zustand mit sich, daß Griechen und Lateiner einander als zwei konfessionelle Blöcke gegenüberstehen, die man "orthodoxe Kirche" und "katholische Kirche" zu nennen pflegt. Seither ist die Mehrzahl der Katholiken und der Orthodoxen überzeugt, daß ihre Gemeinschaften voneinander "im Glauben getrennt" sind. Dennoch hält es die Mehrheit von ihnen für "ökumenische Offenheit", die andere Seite wegen der Gnadengaben, die Gott ihr verliehen hat, und trotz der behaupteten "Trennung im Glauben" Kirche zu nennen.

Die Vorstellung, daß es nebeneinander zwei "im Glauben getrennte" Kirchen gäbe, ist darum heutzutage weit verbreitet, und weite Kreise halten es für lobenswert, ihr beizupflichten. Doch sie ist theologisch unhaltbar. Denn das Glaubensbekenntnis lehrt, daß es nur eine einzige Kirche gibt. Nur zwei Beschreibungen vom gegenseitigen Verhältnis zwischen den Glaubensgemeinschaften der Katholiken und der Orthodoxen sind theologisch vertretbar. Entweder es verdienen beide Gemeinschaften den Namen Kirche. Dann können sie nicht "im Glauben getrennt" sein. Denn es wäre widersinnig, von einer Gemeinschaft, die es verdient, Kirche genannt zu werden, weil sie vom Heiligen Geist geführt wird, zu behaupten, sie sei irrgläubig. Oder sie sind "im Glauben getrennt", dann aber kann nur eine Gemeinschaft Kirche sein, und die andere hat das Eigentliche verloren. Sie ist dann eine von den "kirchlichen Gemeinschaften", wie das 2. Vatikanische Konzil in *Lumen gentium* jene christlichen Gruppierungen bezeichnet, denen "vielfältige Elemente der [kirchlichen] Heiligung und Wahrheit" eignen, denen aber doch das Entscheidende fehlt.

Übrigens führte der Patriarchenbeschluß von 1755 auch zu tiefgreifenden innerorthodoxen Gegensätzen zwischen Griechen und

Russen, denn die russische Kirche war (damals[19]) nicht bereit, sich die ekklesiologische Neuerung zu eigen zu machen. Überdies ist zu sagen, daß der Beschluß von 1755 über die Nichtigkeit nicht-orthodoxer Sakramente eine Lehre darstellt, die zwar von den orthodoxen Hierarchen vorgelegt, vom gläubigen Volk ihrer Kirche aber nicht rezipiert wurde. Das orthodoxe Kirchenvolk hat nie aufgehört, die Katholiken als getaufte Christen, ihre Kleriker als geweihte Bischöfe und Priester und ihre eucharistischen Gaben als Leib und Blut Christi zu ehren.

7) *Eine 200jährige Trübung der Ekklesiologie geht zu Ende*

In der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts begann bei Katholiken und bei Orthodoxen eine Rückkehr zur traditionellen Ekklesiologie. Damit wurde der oben erwähnte Wandel in den nur 24 Jahren zwischen "Mystici corporis" und "Anno ineunte" ermöglicht.

WANDEL IM VERSTÄNDNIS VON UNION

1) *Motivation und Vorgehensweisen bei Unionen*

Nicht übergangen werden darf, daß beim Vorbereiten einer jeden Union ein geistliches Verlangen Pate stand. Jedesmal wurde der Wunsch verfolgt, dem Auftrag des Herrn zur Eintracht zu entsprechen. Auch dann war es so, wenn es kaum gelang, dies deutlich werden zu lassen. Mögen die fehlerhaften Begleitumstände noch so zahlreich gewesen sein und dem Historiker geradezu in die Augen springen — es wäre ein entscheidender Fehler, diese geistliche Dimension zu übersehen.

Als die rigorose Auffassung Cyprians abgewiesen und der nachtridentinische Wandel in der Ekklesiologie noch nicht eingetreten war, solange also nicht in Zweifel gezogen wurde, daß zumindest bestimmte schismatische Gemeinschaften die Gnaden- und Heilsmittel

---

[19] Auf den Patriarchenbeschluß hatte sie geantwortet mit der ausdrücklichen Anerkennung auch der Firmung bei Konvertiten, die aus der katholischen Kirche kamen und dieses Sakrament bereits von einem katholischen Spender empfangen hatten. Gegenwärtig sieht es allerdings so aus, als ob fundamentalistisch orientierte Kreise der Russischen Orthodoxen Kirche versuchen wollten, ihre Kirche dahin zu bringen, daß sie jene Verurteilung der "Andersgläubigen" an der Wende zum 21. Jahrhundert noch nachhole, die sie im 18. Jahrhundert strikt verweigerte.

der Kirche anbieten dürfen,[20] konnte es Unionen geben, deren Zielsetzung allein darin bestand, zum Lobpreis des Spenders der Gnade das fraglich gewordene Zusammengehören der Christen wieder sichtbar zu machen. Unter welchen sonstigen Begleitumständen solche Unionen zustande gekommen sein mögen: auf sie kann nicht zutreffen, daß sie, wie es in der Definition des verwerflichen Uniatismus der orthodox-katholischen Dialogkommission heißt, der gemeinsamen ekklesiologischen Tradition unserer Kirchen widersprächen, weil bei ihrem Zustandekommen unbeachtet geblieben wäre, daß die Gemeinschaften, aus der die Unierten kamen, selber Gnaden- und Heilsmittel anbieten dürfen.[21]

Doch das erhabene Ziel konnte getrübt werden, wenn eine der Kirchen bei den Aussprachen, die der Union vorangingen, wegen Mangels an echter christlicher Bereitschaft zum Eingehen auf die Gedanken, Sorgen und Nöte der anderen in erster Linie auf ein Durchsetzen der eigenen Sichtweisen bedacht blieb. Erst recht war dem so, wenn die "stärkere" Kirche ganz allein die Lösung der anstehenden Probleme zu kennen meinte und die Unionsbedingungen dominieren wollte, weil sie zwar ihre geistliche Pflicht, den anderen Kirchen die eigene Einsicht mitzuteilen und ihnen hilfreich zur Seite zu stehen, ernst nahm, dabei aber übersah, daß mit dem geistlichen Geben immer auch ein Empfangen aus den Erfahrungen der Schwesterkirchen verbunden sein müßte. Ein solcherart mangelhaftes Verfahren hatte Yves Congar im Blick, als er darauf verwies, daß sich über Jahrhunderte hinweg die Lateiner wie Lehrer der Griechen verhielten und umgekehrt die Griechen wie Lehrer der Lateiner, und daß beide Seiten die ganze Zeit über versuchten, die anderen von der ausschließlichen Gültigkeit ihrer eigenen Ansicht zu überzeugen. Er schrieb: "Während der Jahrhunderte einer Trennung, die nie vollständig durchgeführt worden ist, wurden Bestrebungen unternommen, die Gemeinschaft wieder herzustellen und zu einem Einvernehmen zu

---

[20] Wie aus dem historischen Teil dieses Beitrags hervorgeht, urteilten in der Antike, im Mittelalter und auch noch in bestimmten Jahrhunderten der Neuzeit die Lateiner in diesem Sinn über die Griechen und auch die Griechen über die Lateiner.

[21] In Abschnitt 6b ihrer Freisinger Erklärung definiert die Kommission: "Der Ausdruck 'Uniatismus' bezeichnet hier den Versuch, die Einheit der Kirche durch Trennung von Gemeinden oder orthodoxen Gläubigen von der orthodoxen Kirche zu verwirklichen, ohne zu bedenken, daß nach der Ekklesiologie die orthodoxe Kirche eine Schwesterkirche ist, die selbst Gnaden- und Heilsmittel anbietet. In diesem Sinn und entsprechend dem von der Unterkommission von Wien erstellten Dokument verwerfen wir den 'Uniatismus' als Weg zur Einheit, weil er der gemeinsamen Tradition unserer Kirchen widerspricht." Das benannte Dokument der Unterkommission von Wien findet sich in Kathpress Nr. 24 vom 2.2.1990, S. 10a-11.

gelangen. Leider ging man auf beiden Seiten nur darauf aus, die andere Seite zu sich herüberzuziehen."[22]

Anstatt die geistlichen Güter der durch ein Schisma getrennten Kirchen zu einer gemeinsamen Lösung zusammenzutragen, wurden bei Unionen, die durch Dominanz zustande kamen, die Einsichten der "schwächeren" Seite, die der "stärkeren" nicht gefielen, dem Vergessen anheimgegeben, sodaß die Christenheit insgesamt verarmte. Zudem befand es dort, wo es Formen von Staatskirchentum gab, die weltliche Obrigkeit häufig für richtig, durch staatliche Mittel einzugreifen, wenn Widerspenstige die Annahme der durch Spruch der "herrschenden Kirche" auferlegten Weise des Christseins obstinat verweigerten. Bis in die Neuzeit haben Machthaber unterschiedlicher Konfession beim "Unieren" von Dissentern mit ihrer "herrschenden Kirche" eifrig mitgewirkt.

War es zudem noch so, daß die "stärkere" Seite nur auf einen Teil der "schwächeren" einwirken konnte und "unierte" sie sich zunächst einmal diesen, in der Hoffnung, daß die einstweilen noch "draußen" gebliebenen Teile der "schismatischen" Kirche mit der Zeit auch noch "den rechten Weg fänden" und nachkämen, war das, was "Union" hieß, in Wirklichkeit ein neues Schisma, das mitten durch die "schwächere" Seite verlief. Ab dem 6. Jahrhundert, als Kaiser Maurikios die Armenier spaltete,[23] bis ins 20. Jahrhundert, bis zur Schaffung einer neuen unierten Kirche in St. Petersburg[24] und zur "Heimführung" der Unierten in die Orthodoxie[25] kam es zu vielen "Unionen", deren Voraussetzung eine Spaltung war.

Noch weniger als bei Unionen, die durch einseitiges Erfüllen des Auftrags zu geben zustande kamen, entsprach man der geistlichen Sendung der Kirche, sooft man in nachtridentinischer Zeit ein Unionswerk einleitete, um Seelen zu retten, weil man in Sorge war, die "verirrten Schafe" jenseits der Grenze des Schismas befänden sich auf heilsgefährdenden Wegen. So sehr die Handelnden in diesen Fällen bestrebt gewesen sein mögen, eine ihnen richtig und notwendig erscheinende Hilfe zum ewigen Heil zu geben: In Wirklichkeit rissen sie jenseits der Grenze des Schismas in einer Ortskirche, die sie nicht als solche anerkannten, die aber der Heilige Geist mit allen Gnaden- und Heilsmitteln ausgerüstet hatte, Gläubige vom Leib Christi weg,

---

[22] *Vom Heiligen Geist*, Freiburg 1982, S. 444.

[23] Vgl. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, S. 46 f.

[24] Ebd., S. 234-239.

[25] Ebd., S. 231-234; 254-257.

um sie auf ihrer Seite dem Leib Christi wieder zuzuführen.[26] Ihrem geistlichen Eifer sei Respekt erwiesen; ihr Handeln muß Ablehnung finden.

Auch als man diesen neuen Bedingungen Folge leistete, blieb man unbeirrt beim alteingebürgerten Ausdruck "Union". Man fuhr fort, es weiter wie ehedem Union zu nennen, wenn Orientalen die Gemeinschaft mit dem Römischen Stuhl aufnahmen. Der Wandel im Verständnis von dem, was früher unter "Union" gemeint war, und was seit dem Ausbrechen aus der gemeinsamen Tradition unserer Kirchen darunter verstanden wird, ist grundsätzlich; er ist groß genug, daß es unter ekklesiologischer Rücksicht eigentlich keinen Sinn machen kann, für beides dieselbe Bezeichnung zu verwenden. Viele Mißverständnisse bezüglich der Unionen haben ihre Ursache darin, daß ganz verschiedene Inhalte denselben Namen tragen. Denn die einen, die das alte Verständnis fortpflegen und an das Zusammenführen von Kirchen im Sinn des Einheitsauftrags Christi denken, wenn sie von "Union" reden, verstehen nicht, weswegen andere die Unionen verabscheuen. Die anderen hingegen, denen nur das neue Verständnis von "Union" geläufig ist und die stets an die uniatischen Vorgänge denken, die ebenfalls Union genannt werden, können begreiflicherweise daran nichts Lobenswertes und schon gar nichts Heiliges finden.

2) *Auswirkungen von historischen Umständen*

Bereits beim Überdenken der im Geistlichen verankerten Motivationen ist es unvermeidlich, hinüberzugleiten in den Bereich des menschlich Begrenzten an der Kirche. Denn die geistlichen Motive sind in der Kirche immer nur so vorhanden, wie sie von den zum konkreten Zeitpunkt und am konkreten Ort lebenden Menschen aufgefaßt und ins Leben übersetzt werden. Darüberhinaus wird die Kirche noch von vielen anderen Begrenztheiten charakterisiert. Denn als eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst,[27] wird sie von allem geprägt, was die Menschen prägt, die an ihr Glieder sein dürfen. Deren Schwächen sind die Schwächen der konkreten Ortskirchen; deren geschichtliche Umstände im Guten wie im Bösen — ihre Hoffnungen und Wünsche;

---

[26] Vgl. den Abschnitt "Neue Unionen zum Heimholen «verirrter Schafe»" bei: Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, S. 220-257.

[27] Vgl. *Lumen gentium*, Art. 8.

ihre Erfolge und ihr Scheitern; die Chancen und Gefährdungen ihrer Zeit; ihre sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Verflechtungen sowie ihre nationalen, vielleicht sogar nationalistischen Aspirationen — sind die geschichtlichen Umstände der Ortskirchen. Das kirchliche Handeln der Ortskirchen, das einerseits vom Heiligen Geist geleitet wird, wird zugleich auch von den historischen Begrenztheiten ihrer zeitgenössischen Mitglieder geprägt. Dies macht jede Union zu einem geschichtlichen Vorgang, der, um verstanden zu werden, auf die konkreten Verhältnisse hin untersucht werden muß, unter denen er gesucht, geschlossen, behindert und vielleicht auch vereitelt wurde.

Einen Begriff von Union prägen zu wollen, der auf alle Kirchen, welche mit einer anderen Kirche in Einheit traten, oder auch nur auf alle mit Rom in Einheit stehenden Ostkirchen anwendbar wäre, ist eine Unmöglichkeit. Denn die Unionen stammen aus unterschiedlichen Zeiten, wurden um eines unterschiedlichen Bündels von Motiven willen erstrebt und geschlossen, hatten unterschiedlichen historischen Bedingungen zu entsprechen und betreffen Ortskirchen von unterschiedlicher Größe. Sie sind voneinander in erster Linie verschieden.

Institut für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens
Schottenring 21
A-1010 Wien

Ernst Chr. Suttner

Marc Dubuisson – Caroline Macé

L'apport des traductions anciennes à l'histoire du texte de Grégoire de Nazianze. Application au Discours 2[1]

Les discours de Grégoire de Nazianze ont connu un grand succès dès leur parution, au IVe s., et tout au long de l'histoire byzantine. Traduits très tôt en latin et dans les principales langues de l'Orient chrétien, ils sont conservés dans une pléthore de manuscrits grecs médiévaux (du IXe au XVIe s.). Le projet du Centre d'Études sur Grégoire de Nazianze à l'U.C.L. (Louvain-la-Neuve) est de produire la première édition critique de ces discours, basée sur l'examen exhaustif de la tradition manuscrite et des traductions anciennes[2]. Cette édition doit se fonder sur une histoire du texte qui remonte le plus près possible de l'origine. La masse de manuscrits grecs et de variantes textuelles à traiter constitue un obstacle plutôt qu'un atout dans la recherche des racines de la tradition.

---

[1] Cet article a été rédigé conjointement par Marc Dubuisson, chercheur au Centre d'Études sur Grégoire de Nazianze (CEGN) à l'UCL (Louvain-la-Neuve), et par Caroline Macé, Junior Fellow à Dumbarton Oaks (Washington, DC) en 2000-2001. Son contenu a été discuté à un séminaire de l'Action de Recherche Concertée "Grégoire de Nazianze" en juin 2001, à l'Institut orientaliste à Louvain-la-Neuve; les remarques des participants ont contribué à l'enrichir. Les auteurs tiennent à remercier le Prof. B. Coulie, directeur du CEGN, et M. C. Sanspeur, qui ont relu l'ensemble de cet article et proposé de nombreuses améliorations et corrections.

[2] Pour une présentation du projet, voir le site web http://nazianzos.fltr.ucl.ac.be.

Dans un précédent article[3], consacré au discours 6, les traductions latine et arménienne ont été utilisées en vue d'explorer la période de l'histoire du texte pour laquelle les témoins directs font défaut. La traduction latine a été réalisée vers 400 par Rufin d'Aquilée[4] tandis que la traduction arménienne, anonyme, date de 500 environ[5]: ces deux versions sont donc antérieures de plusieurs siècles aux plus anciens manuscrits grecs conservés. Dans le cas du discours 6, la comparaison du texte grec avec ses traductions a révélé, dans les versions, la présence de leçons absentes de la tradition manuscrite grecque dépouillée: cette découverte, jointe aux cas épars déjà relevés dans d'autres discours, avait conduit les auteurs à postuler l'existence d'un subarchétype unique de toute la tradition grecque conservée. Cette hypothèse demandait à être vérifiée dans d'autres discours.

1. PRÉSENTATION DU MATÉRIEL

L'*Apologetica* (Or. 2, *De fuga* uel *De sacerdotio*: CPG, 3010; BHG, 730c) fournit le matériau idéal: avec ses 117 chapitres, il est l'un des plus longs discours de Grégoire de Nazianze; en grec, sa tradition manuscrite a été partiellement explorée, et ses traductions latine et arménienne sont éditées.

Le texte des versions a été confronté à la tradition grecque dépouillée, c'est-à-dire à l'édition de la collection *Sources Chrétiennes*[6], basée sur dix manuscrits. Ces manuscrits ont été choisis sans que l'heuristique des témoins grecs et leur étude aient été achevées[7] et

---

[3] C. Macé – C. Sanspeur, *Nouvelles perspectives pour l'histoire du texte des Discours de Grégoire de Nazianze. Le cas du Discours 6 en grec et en arménien*, dans Mus 113 (2000), p. 377-416 (= Macé – Sanspeur, *Discours 6*).

[4] C. P. Hammond Bammel, *The last ten years of Rufinus' life*, dans JTS, NS 28 (1977), p. 386-387 et 428 (republié dans C. P. Hammond Bammel, *Origeniana et Rufiniana* [*Aus der Geschichte der lateinischen Bibel*, 29], Fribourg, 1996).

[5] G. Lafontaine – B. Coulie, *La version arménienne des* Discours *de Grégoire de Nazianze. Tradition manuscrite et histoire du texte* (CSCO 446; *Subsidia*, 67), Louvain, 1983, p. 142.

[6] *Grégoire de Nazianze, Discours* 1-3, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi (SC 247), Paris, 1978 (= SC 247).

[7] Depuis lors, un catalogue complet contenant une description des manuscrits grecs de Grégoire de Nazianze a été établi par J. Mossay, *Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus Graecus*, I-VI (*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, N.F., 2. R.: *Forschungen zu Gregor von Nazianz*, 1, 5, 10, 11, 12, 14), Paderborn – Munich – Vienne – Zurich, 1981-1998 (= Mossay, *Repertorium* I-VI). En outre, V. Somers a consacré une thèse à l'histoire des collections complètes: V. Somers, *Histoire des collections complètes des Discours de Grégoire de Nazianze* (*Publications de l'Institut orientaliste de Louvain*, 48), Louvain-la-Neuve, 1997 (= Somers, *Collections complètes*). Pour

sans qu'une histoire complète du texte ait été établie. Conformément à la répartition traditionnelle, qui repose principalement sur les critères externes que sont le nombre et l'ordre des pièces dans la collection[8], ils sont organisés en deux groupes: M (C [= M.06], P [= M.10], D [= M.14], S [= M.16]) et N (V [= N.06], Q [= N.16a], A [= N.23a], W [= N.27], B [= X.11] et T [= X.34]). Il faut noter que M.16 a un comportement textuel qui le rapproche nettement du groupe de manuscrits dont il diffère par les critères externes, pour ce deuxième discours comme pour le sixième[9]. De telles anomalies se rencontrent dans plusieurs des manuscrits choisis par SC. Malgré ces irrégularités, les travaux publiés sur les discours 6 et 38, tenant compte de l'ensemble des manuscrits, ont montré que la répartition des collections complètes[10] en deux groupes restait une hypothèse de travail valide, mais à nuancer[11], en y intégrant notamment les manuscrits d'acolouthie variable (X), qui ont été découverts par V. Somers, et qui se rangent généralement avec les manuscrits d'acolouthie N, comme l'illustre le cas des manuscrits X.11 et X.34 pour le discours 2. Néanmoins, afin de consolider les conclusions tirées sur base de l'édition de SC, des sondages[12] ont été réalisés dans des manuscrits sélectionnés en fonction des acquis de la recherche sur d'autres discours[13]. Le répertoire de J. Mossay révèle que le discours 2 est contenu dans 172 manuscrits grecs antérieurs au milieu du XVIe s.: 76 collections complètes, 86 collections partielles (collections de XVI[14] ou collec-

---

les manuscrits cités dans cet article, voir la liste des sigles et la bibliographie en annexe.

[8] Cette division a été établie pour la première fois par T. Sinko en 1917: T. Sinko, *De Traditione Orationum Gregorii Nazianzeni* (*Meletemata Patristica*, II), Cracovie, 1917, p. 149-150 (= Sinko, *De Traditione*). Le travail de T. Sinko a été présenté et discuté par V. Somers, tout au long de sa thèse: Somers, *Collections complètes*.

[9] Macé – Sanspeur, *Discours 6*, p. 387. Sur le comportement de ce manuscrit, vraisemblablement contaminé, dans d'autres discours, voir Somers, *Collections complètes*, p. 291.

[10] Il est raisonnable de se limiter aux collections complètes, qui, jusqu'à preuve du contraire, sont des témoins primaires par rapport aux collections partielles.

[11] Voir Macé – Sanspeur, *Discours 6* et C. Macé – T. Schmidt – J.-F. Weiler, *Le classement des manuscrits par la statistique et la phylogénétique: les cas de Grégoire de Nazianze et de Basile le Minime*, dans RHT 31 (2001), p. 243-276.

[12] Les sondages ont été réalisés par C. Macé sur les microfilms du CEGN.

[13] L'édition du discours 27 et 38 a fait l'objet d'une thèse de doctorat défendue par C. Macé le 27 mai 2002.

[14] V. Somers, *Les collections de XVI Discours de Grégoire de Nazianze*, I. *Critères externes*, dans BZ 95 (2002), p. 102-135.

tions de "non lus"[15]) et 10 fragments de texte, collections gravement mutilées, ou recueils particuliers. Dans le but d'élargir au maximum le champ d'exploration de la tradition manuscrite en utilisant le plus petit nombre possible de témoins, le choix s'est porté sur sept manuscrits contenant le discours 2 en entier, n'ayant pas été restaurés et comptant parmi les plus anciens identifiés. Quatre d'entre eux (M.02, M.05, N.14 et N.29) ont été retenus parce qu'ils appartiennent, à l'intérieur des groupes M et N, à des sous-groupes différents des manuscrits de SC et qu'ils ne sont pas contaminés; les trois autres (X.15, X.30, X.33) sont des témoins marginaux par rapport aux deux groupes. Ces sept manuscrits ont été sondés en tous les lieux variants examinés dans cet article.

La traduction syriaque est, au même titre que les deux autres versions, un témoin vénérable du texte: le Père de Halleux datait la version syriaque ancienne (S1) du deuxième tiers du Ve s.[16]. Le discours 2 n'est cependant conservé que dans la version dite moyenne[17] (Sm) et dans la dernière révision de la traduction, achevée par Paul d'Édesse à Chypre en 623-624[18] (S2). Par ailleurs, l'édition du corpus syriaque n'est pas assez avancée[19] et les rapports entre les différentes strates de la traduction, qui se présente comme un processus continu de révision, n'ont pas encore été suffisamment éclaircis pour que les données tirées de l'analyse de ce témoin soient tout à fait fiables. Il est remarquable toutefois que des accords de la version arménienne avec la version syriaque contre le grec aient été signalés dans les discours 7 et 40, que Rufin n'a pas traduits[20]. Le Prof. Andrea Schmidt

---

[15] J. Mossay, *La collection des Discours "non-lus-à-date-fixe" dans le Ms. de New York Gordan Goodhart Gr. 44*, dans *II. Symposium Nazianzenum. Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981*, édité par J. Mossay (*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, N.F., 2. R.: *Forschungen zu Gregor von Nazianz*, 2), Paderborn, 1983, p. 15-21.

[16] A. de Halleux, *La version syriaque des Discours de Grégoire de Nazianze*, dans *II. Symposium Nazianzenum*, p. 98-108; voir aussi C. Detienne, *Grégoire de Nazianze dans la tradition syriaque*, dans *Studia Nazianzenica* I, edita a B. Coulie (CCG 41. *Corpus Nazianzenum*, 8), Turnhout - Leuven, 2000, p. 177 (= Detienne, *Tradition syriaque*).

[17] A. Van Roey - H. Moors, *Les discours de Saint Grégoire de Nazianze dans la littérature syriaque. 1. Les manuscrits de la version "ancienne"*, dans OLP 4 (1973), p. 131; et Detienne, *Tradition syriaque*, p. 178.

[18] A. Van Roey - H. Moors, *Les discours de Saint Grégoire de Nazianze dans la littérature syriaque. 2. Les manuscrits de la version "récente"*, dans OLP 5 (1974), p. 107; et Detienne, *Tradition syriaque*, p. 179.

[19] Voir B. Coulie, *Avant-propos*, dans *Studia Nazianzenica* I, edita a B. Coulie (CCG 41. *Corpus Nazianzenum*, 8), Turnhout - Leuven, 2000, p. X (= Coulie, *Avant-propos*).

[20] Pour le discours 7, voir *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio armeniaca*, III. *Orationes* XXI, VIII editae a B. Coulie, *Oratio* VII edita ab A. Sirinian, cum indice a B. Coulie (CCG 38. *Corpus Nazianzenum*, 7), Turnhout - Leuven, 1999, p. 98 (= *Versio*

a eu l'obligeance de vérifier une liste de lieux variants dans un manuscrit de la version moyenne (Sm)[21].

2. MÉTHODE

a) *Repérage des variantes*

Dans l'édition du texte arménien, comme dans toutes les éditions des traductions orientales des discours publiées dans le *Corpus Nazianzenum*, un système efficace de notes signale toutes les particularités de la traduction par rapport au texte grec édité. Grâce à leur exhaustivité, ces notes constituent un apport précieux à l'analyse des rapports entre l'original et les différentes traductions et ont pu servir de base à la recherche des variantes. En outre, la nature de la traduction arménienne, fidèle à la lettre de son modèle[22], rend les différences relevées *a priori* significatives. Au contraire, les particularités de la version de Rufin sont souvent imputables au traducteur lui-même, comme l'ont montré plusieurs études[23]. Fonder une comparaison sur la traduction latine est un exercice dangereux, comme l'illustre à suffisance l'exemple suivant.
Or. 2 *Grec*[24], 6 (413 B 3):

Ἔπειτά μέ τις ὑπεισῄει ἔρως τοῦ καλοῦ τῆς ἡσυχίας καὶ τῆς ἀναχωρήσεως·

---

468 (= Macé, c.r. de *Versio armeniaca*, III). Pour le discours 40, voir *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio armeniaca. Orationes* XXXVIII, XXXIX, XL editae a I. Baise, à paraître dans le *Corpus Nazianzenum*.

[21] Nous tenons à exprimer notre gratitude au Prof. A. Schmidt pour la compétence et la rapidité avec lesquelles elle a mené à bien ce long et difficile travail.

[22] Macé – Sanspeur, *Discours 6*, p. 393-395.

[23] Voir M. M. Wagner, *Rufinus, the Translator. A Study of his Theory and his Practice as illustrated in his Version of the Apologetica of St. Gregory Nazianzen* (*Patristic Studies*, 73), Washington, DC, 1945 (= Wagner, *Rufinus the Translator*); A. F. Memoli, *Fedeltà di interpretazione e libertà espressiva nella traduzione rufiniana dell'Oratio XVII di Gregorio Nazianzeno*, dans *Aevum*, 43 (1969), p. 459-484 (= Memoli, *Traduzione rufiniana*); C. Moreschini, *Rufino traduttore di Gregorio Nazianzeno*, dans C. Moreschini, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo* (*Collana Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi*, 12), Milan, 1997, p. 250-263 (première publication dans *Rufino di Concordia e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale di Studi, Concordia-Portogruaro, 18-21 settembre 1986* [*Antichità Altoadriatiche*, XXXI. *Serie Concordiese*], Udine, 1987, p. 227-285). La traduction de Rufin fait actuellement l'objet d'une thèse de doctorat préparée par M. Dubuisson.

[24] PG 35, col. 408-513. Même s'il est systématiquement comparé avec l'édition de SC, le texte grec est toujours cité d'après l'édition de la PG.

En fait, ἔρως est une conjecture des Mauristes[25], que J. Bernardi[26] a reprise de préférence à la leçon des manuscrits grecs: ἔλεος.

Ensuite, une sorte de pitié (ἔλεος) *pour ce qu'il y avait de bon dans la tranquillité et le retirement me revenait à l'esprit*[27].

Or. 2 *Arm.*[28], 6, 9 (n. 7)

Եւ զկնի այնորիկ մտանէր իմն յիս անձուկ բարւոյ լռութեան եւ հեռանալոյն·

Or. 2 *Rufin*[29], p. 10, 25-26

fuit tum deinde recordatio me silentii et quietis meae uehementius perturbauit.

La correction des Mauristes est, d'après J. Bernardi, soutenue par la traduction de Rufin, *recordatio*[30]. En fait, *recordatio* rend ici plutôt le sens de ὑπείσειμι, verbe rare qui signifie "remémorer"[31]. Quant à la traduction arménienne, elle appuie la leçon des manuscrits grecs, puisque le lemme *անձուկ* traduit une autre fois ἔλεος dans les discours de Grégoire de Nazianze édités en arménien[32].

---

[25] PG 35, col. 413-414, n. 84: "Verumtamen omnes manu exarati codices, si paucissimos excipias, pro ἔρως habent ἔλεος".

[26] J. Bernardi traduit: "Ensuite se glissait en moi une sorte de désir amoureux pour les avantages de la vie tranquille et de cette retraite..." (SC 247, p. 95).

[27] Sauf indication contraire, les traductions sont originales.

[28] *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Armeniaca*, I. *Orationes* II, XII, IX, editae a B. Coulie (CCG 28. *Corpus Nazianzenum*, 3), Turnhout, 1994.

[29] *Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio*, Iohannis Wrobellii copiis usus edidit et prolegomena indicesque adiecit A. Engelbrecht (CSEL 46), Vienne – Leipzig, 1910.

[30] SC 247, p. 94-95, n. 5.

[31] Grégoire l'emploie une autre fois, dans le *Carm.* II, 1, 11, v. 1459: ὑπεισῄει τι κἀμὲ δάκρυον (*Gregor von Nazianz, De vita sua. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar.* Herausgegeben, eingeleitet und erklärt von C. Jungck [*Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern*], Heidelberg, 1974, p. 124). Il se lit aussi sous la plume d'Achille Tatios: Κἀμὲ οὖν ὑπεισῄει τὸ τοῦ Θεμιστοκλέους, ce que J.-P. Garnaud traduit: "L'exemple de Thémistocle me revint à l'esprit" (*Achille Tatius d'Alexandrie, Le roman de Leucippé et Clitophon*. Texte établi et traduit par J.-P. Garnaud [*Collection des Universités de France*], Paris, 1991, 8, 17, 7, p. 235). Sur l'influence possible d'Achille Tatios sur Grégoire de Nazianze, voir D. Accorinti, *Sull'autore degli scoli mitologici alle Orazioni di Gregorio di Nazianzo*, dans Byz 60 (1990), p. 9-11 (à propos de l'*Or.* 4, 108).

[32] Voir le bilan des éditions de la traduction arménienne dressé par Coulie, *Avant-propos*, p. X. *Սիրով ախտանալ եւ անձկով*, *Or.* 5 *Arm.*, 17, 10-11 (et n. 11) (*Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio armeniaca*, II. *Orationes*, IV et V editae ab A. Sirinian, cum indice a B. Coulie [CCG 37. *Corpus Nazianzenum*, 6], Turnhout – Leuven, 1999) = *Or.* 5, 17 (685 C 1): τῷ φίλτρῳ προσπάσχοντες καὶ τὸν ἔλεον τούτῳ προσάπτοντες.

b) *trois conditions de validité des variantes*

Cet exemple souligne aussi la difficulté de la sélection et de l'analyse des divergences des traductions par rapport aux manuscrits grecs: toutes les variations de texte ne sont pas utilisables. Trois critères, visant à mesurer la "pertinence" de la traduction[33], c'est-à-dire son degré de correspondance à son modèle, ont été avancés ailleurs, à propos du discours 6[34].

1. La traduction doit comporter le texte, ce qui élimine l'argument *a silentio* et les omissions. Toutefois certaines omissions, importantes ou non, peuvent être significatives, si elles laissent une marque positive dans le texte, comme un changement de sens ou de structure. En outre, dans plusieurs cas qui seront examinés ici, l'omission ne s'explique pas et la correspondance des deux omissions, dans les deux traductions, ne peut être considérée raisonnablement comme le fruit du hasard.

2. La langue de traduction doit posséder les moyens linguistiques de rendre précisément le texte original. Il faut cependant considérer que le traducteur peut parfois dépasser les limites imposées par sa propre langue, et exprimer d'une manière inattendue ce qui semblait une particularité du grec, non transférable à un autre système linguistique, comme, par exemple la présence ou l'absence d'un article.

3. La fidélité du traducteur doit être avérée dans des cas comparables. Comme cela a été souligné plus haut, la traduction de Rufin sera toujours traitée avec circonspection, surtout quand il s'agit d'additions ou d'omissions de texte.

L'expérience sur le discours 2, développée sur une base plus large, permettra de vérifier les limites d'application de ces critères.

c) *évaluation qualitative des variantes: pondération et polarisation*

Après avoir ainsi jugé de la recevabilité des variantes, la deuxième étape de l'analyse consiste à en estimer la valeur, en grec et dans chacune des deux langues de traduction. Cette pondération de la variante dans chaque langue met en jeu plusieurs paramètres, dont les principaux sont les degrés de reproductibilité et de réversibilité de la va-

Le même lemme arménien est utilisé trois autres fois pour rendre πόθος: *Or.* 2 *Arm.*, 102, 4; *Or.* 2 *Arm.*, 102, 5; et *Or.* 7 *Arm.*, 9, 9.

33 Somers, *Collections complètes*, p. 193-194.

34 Macé – Sanspeur, *Discours 6*, p. 400.

riante[35]. Il est également important d'indiquer le sens d'évolution des variantes, ou, en d'autres termes, de polariser les variantes: à une variante primaire, ou primitive, répond une variante secondaire, ou dérivée. La possibilité de polarisation de quelques variantes au moins constitue une étape nécessaire à l'établissement d'une histoire du texte, car seules les variantes polarisées sont porteuses d'une information généalogique[36].

Chaque cas a été examiné dans son environnement immédiat comme dans le contexte plus large de l'ensemble de l'œuvre, et ce dans les trois langues[37]. En effet, il arrive que des formules, voire des phrases entières, soient reprises d'un discours à l'autre. Cette particularité de la technique d'écriture de Grégoire permet de mesurer, par comparaison, la part du phénomène de traduction et celle de la variation. En outre, il arrive que les variantes portent sur des citations ou des allusions bibliques[38], rendant ainsi l'analyse plus délicate.

L'enquête a relevé trois cas de figure:

- première catégorie: les deux versions présentent une variante qui diffère de la leçon attestée par tous les manuscrits grecs;
- deuxième catégorie: l'une des versions et une partie des manuscrits grecs s'opposent à l'autre version et à l'autre partie des manuscrits grecs;

---

[35] Voir Macé – Sanspeur, *Discours 6*, p. 380-382.

[36] M. L. West, *Textual criticism and editorial technique*, Stuttgart, 1973, p. 32: "only it is important to realize that what is significant for this purpose is not agreement in true readings inherited from more ancient tradition, but agreement in readings of secondary origin".

[37] À cet égard, une base de données multilingue, dont un prototype a été mis au point par Marc Dubuisson, rend des services précieux. Les recherches sur le vocabulaire des textes grecs et arméniens ont été rendues possibles par les travaux de lemmatisation des textes dans ces deux langues, réalisés sous la direction du Prof. B. Coulie. La concordance lemmatisée des œuvres de Grégoire de Nazianze a été publiée: J. Mossay et Cetedoc, *Thesaurus Gregorii Nazianzeni: enumeratio lemmatum. Orationes, Epistulae, Testamentum* (*Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Graecorum*), Turnhout, 1990; J. Mossay, B. Coulie et Cetedoc, *Thesaurus Gregorii Nazianzeni: enumeratio lemmatum. Carmina, Christus Patiens, Vita* (*Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Graecorum*), Turnhout, 1991. Les index des discours arméniens, lemmatisés par B. Coulie, sont publiés en fin de chaque volume d'édition. Marc Dubuisson a en outre lemmatisé les traductions de Rufin (ce travail n'est pas encore publié).

[38] Sauf indication contraire, les éditions utilisées pour le Nouveau et l'Ancien Testament sont respectivement Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece* (27e éd.), Stuttgart, 1993 et *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. Rahlfs (3e éd.), Stuttgart, 1949.

– troisième catégorie: les deux versions présentent la même variante qu'une partie des manuscrits grecs.

3. Première catégorie: les variantes qui opposent les versions aux manuscrits grecs

Dans l'analyse, cinq types de modifications ont été distingués et classés en ordre de pondération croissante:
– A. omissions ou additions mineures;
– B. modifications morphologiques;
– C. modifications du type A ou B, entraînant une modification de la structure syntaxique;
– D. substitutions lexicales;
– E. omissions ou additions importantes (de plus d'un mot/groupe nominal).

1.A. *Omissions ou additions mineures*

Les variantes de ce type ont été réparties en quatre catégories:
1) omissions/additions d'une conjonction de coordination;
2) omissions/additions d'un adverbe;
3) omissions/additions d'un nom ou d'un pronom;
4) omissions/additions d'une unité syntaxique peu étendue (de deux à trois mots syntaxiquement solidaires).

1) Omissions/additions d'une conjonction de coordination

Ce type de variante apparaît à cinq reprises.

1.A.1.1. *Or.* 2 *Grec*, 66 (476 C 4-9)

... ἀλλά μὴ ποιμαινόντων τὰ πρόβατα, τὸ ἠσθενηκὸς οὐκ ἐνισχυόντων καὶ (1) τὸ συντετριμμένον οὐ καταδεσμούντων, καὶ (2) τὸ πλανώμενον οὐκ ἐπιστρεφόντων, καὶ (3) τὸ ἀπολωλὸς οὐκ ἐκζητούντων, καὶ (4) τὸ ἰσχυρὸν οὐ φυλαττόντων ἀλλὰ μόχθῳ κατεργαζομένων καὶ κατὰ σπουδὴν ἀπολλύντων·

Or. 2 *Arm.*, 66, 2-6 (n. 1-3)

... եւ ոչ հովուէին զոչխարսն, զտկարն ոչ զաւրացուցանէին, (1) զբեկեալն ոչ պատէին, (2) զմոլորեալն ոչ դարձուցանէին, (3) զկորուսեալն ոչ խնդրէին, եւ (4) զզաւրաւորն ոչ պահէին, այլ չարութեամբ գործէին եւ փութով կորուսանէին...

Or. 2 *Rufin*, p. 53, 8-12

... et oues non pascunt, qui infirmum non confortant, (1) *qui contritum non conligant,* (2) *qui quod errat non reuocant et* (3) *quod periit non requirunt et* (4) *quod ualidius est non conseruant, sed adfligunt et conficiunt et dispergunt...*

1.A.1.2. *Or.* 2 *Grec*, 69 (477 C 5-6)

νηφαλίους σώφρονας εἶναι...

Or. 2 *Arm.*, 69, 3 (n. 3)

աչխոյժս եւ ողջախոհս լինել...

Or. 2 *Rufin*, p. 54, 23

uigilantes esse iubet et sobrios...

Un témoignage antérieur aux plus anciens manuscrits grecs, la *Novella* 137 de Justinien, *De creatione episcoporum et clericorum*, datée de 565, atteste le même texte que la tradition directe grecque[39].

1.A.1.3. *Or.* 2 *Grec*, 77 (484 C 10-13)

Καὶ τἄλλα δὴ ταῦτα οἷον θυμὸν μετρῆσαι καὶ (1) γλῶσσαν χαλινῶσαι καὶ (2) ὀφθαλμὸν σωφρονίσαι καὶ (3) γαστέρα παιδαγωγῆσαι καὶ (4) δόξαν πατῆσαι τὴν κάτω μένουσαν.

Or. 2 *Arm.*, 77, 14-17 (n. 8-9)

Եւ զայլն ամենայն նոյնպիսիս, որպիսի ինչ զսրտմտութիւն չափել, (1) *զլեզուն սանձել,* (2) *զակն ողջախոհացուցանել, եւ* (3) *զորովայն դաստիարակել,* (4) *կոխել զփառս ի խոնարհ մնացեալս:*

Or. 2 *Rufin*, p. 60, 14-17

sed ne in ceteris quidem neglexi, id est iracundiam cohercere, (1) *refrenare linguam,* (2) *oculum pudicius agere,* (3) *uentrem castigatius gubernare,* (4) *calcare humanam gloriam.*

1.A.1.4. *Or.* 2 *Grec*, 94 (497 A 3-4)

ὅστις ἢ ψυχὴν ἢ σῶμα οὐ καθαρὸς μέχρι καὶ τῶν μικροτάτων·

Or. 2 *Arm.*, 94, 7-8 (n. 4)

որ ոք հոգւով կամ մարմնով ոչ էր մաքուր մինչեւ ի փոքրագոյնսն.

---

[39] *Corpus iuris civilis*. Editio stereotypa quinta, volumen tertium. *Novellae*, recognouit R. Schöll. Opus Schoelli morte interceptum absoluit W. Kroll, Berlin, 1928, p. 696.

Or. 2 *Rufin*, p. 71, 3-4

qui non fuerit etiam in minimis quibusque anima mundus et corpore.

1.A.1.5. *Or.* 2 *Grec*, 104 (504 C 2)

καὶ ἀκοὴν καὶ ψυχὴν γοητεύουσιν.

Or. 2 *Arm.*, 104, 9 (n. 7)

զլսելիս եւ զոգիս կախարդեն:

Or. 2 *Rufin*, p. 76, 22

inliciat animos et delectet auditum.

Ces petites omissions ou additions propres aux versions pourraient relever d'un choix stylistique des traducteurs. En ce qui concerne l'arménien, B. Coulie a montré que la traduction de Grégoire de Nazianze et les autres traductions pré-hellénophiles étaient caractérisées par un souci de *variatio*, qui poussait le traducteur à introduire cet effet de style même là où Grégoire employait le parallélisme[40]. La modification pourrait également avoir une raison stylistique chez Rufin[41]. La coïncidence ne peut donc être exclue comme principe d'explication de ces cinq cas.

2) Omissions/additions d'un adverbe

1.A.2.1. *Or.* 2 *Grec*, 3 (409 B 4-6)

Ὅτι καθάπερ ἐν σώματι τὸ μέν τι ἄρχον ἐστὶ καὶ οἷον προκαθεζόμενον τὸ δὲ ἀρχόμενον καὶ ἀγόμενον·

À savoir que, comme dans le corps, il y a d'une part ce qui commande et, en quelque sorte, siège au premier rang, d'autre part ce qui est commandé et guidé.

Οἷον manque dans les traductions:
Or. 2 *Arm.*, 3, 3-5 (n. 4)

Զի որպէս ի մարմնի՝ ոմն իշխան է, եւ նախագահ նստի, եւ ոմն իշխեցեալ եւ ածեալ.

[40] B. Coulie, *Style et traduction: réflexions sur les versions arméniennes de textes grecs*, dans REArm, NS 25 (1994-1995), p. 43-62.

[41] Voir les exemples nombreux présentés dans Memoli, *Traduzione rufiniana*.

Or. 2 *Rufin*, p. 8, 19-21

noui etenim quia, sicut in corpore nostro alia sunt membra quae regunt corpus atque omnibus eius motibus praesident, alia sunt quae reguntur et obsequium rectoribus praebent...

1.A.2.2. *Or.* 2 *Grec*, 64 (473 C 3-5)

τὸ τῷ δεσπότῃ περὶ αὐτῶν καλῶς εἰρημένον καὶ προηγορευμένον...

ce qui a été bien dit et proclamé par le maître à leur sujet...

Les versions omettent καλῶς:

Or. 2 *Arm.*, 64, 2-3 (n. 2)

զՏեառնն յաղագս նոցա ասացուածովն եւ զառաջնորդութեամբն...

Or. 2 *Rufin*, p. 52, 4

de quibus praedixerat dominus...

En fait, Rufin omet même καλῶς εἰρημένον. L'un des manuscrits utilisés par les Mauristes (*Reg.* 1[42]) présente une inversion: καλῶς περὶ αὐτῶν[43].

1.A.2.3. *Or.* 2 *Grec*, 95 (497 B 8-9)

πρὶν τῇ παιδείᾳ Κυρίου ἱκανῶς ἀνοιγῆναι τὰ ὦτα.

avant d'avoir convenablement ouvert les oreilles à l'enseignement du Seigneur.

Les versions omettent ἱκανῶς:

Or. 2 *Arm.*, 95, 11-12 (n. 8)

նախ քան խրատու Տեառն բանալ զականջս·

Or. 2 *Rufin*, p. 71, 21-22

prius aperuissem eruditioni domini.

---

[42] D'après la table de conversion donnée par les Mauristes (reproduite dans la PG 35, col. 32 et dans Mossay, *Repertorium* I, p. 27-28), il s'agirait du manuscrit *Paris, BN, gr.* 984, une collection de "non lus" (V.47), du XIVe s.

[43] PG 35, col. 474, n. 93.

3) Omissions/additions d'un nom ou d'un pronom

1.A.3.1. *Or.* 2 *Grec*, 60 (469 B 10-11)

Ἕως τίνος Κύριε κεκράξομαι λέγων καὶ οὐ μὴ εἰσακούσεις;

Jusques à quand, Seigneur, crierai-je, dit-il, et ne m'entendras-tu pas?

Les versions omettent κύριε:

Or. 2 *Arm.*, 60, 3-4 (n. 3)

Մինչեւ յե՞րբ աղաղակիցեմ ասելով՝ եւ ոչ լուիցես.

Or. 2 *Rufin*, p. 49, 2-3

usque quo, ⟨domine⟩, clamabo, et non exaudies?

L'éditeur de Rufin note: "domine (κύριε) *codd. quidam deteriores, om. codd. nostri et v*" (= *editio princeps Argentinae 1508*). Un manuscrit de la Bible en minuscule et quelques auteurs patristiques omettent κύριε, d'après l'apparat de l'édition de Göttingen (*Hab.* 1, 2)[44]. Ce *nomen sacrum* est souvent abrégé $\overline{\kappa\varepsilon}$, ce qui le rend fragile. Le κύριε a donc pu apparaître par dittographie et par souci de conformité au texte biblique, ou disparaître par haplographie. Il faut noter que le manuscrit M.14 présente une inversion (κεκράξομαι Κύριε)[45], comme le manuscrit biblique *Vaticanus* (IVe s.). Théoriquement, une inversion et une omission sur un même lieu variant peuvent être des "variantes en cascade"[46] (le texte omis est rétabli au-dessus de la ligne dans un manuscrit, et est réintroduit dans le texte de son descendant, mais à la mauvaise place). Toutefois, cette variante est trop fragile pour tirer aucune conclusion.

1.A.3.2. *Or.* 2 *Grec*, 64 (476 A 1-2)

Πῶς μὲν ἃ τοῖς σκοποῖς διακελεύεται...

Comment (supporterons-nous) ce qu'il commande aux guetteurs...

---

[44] *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, XIII. *Duodecim prophetae*, edidit J. Ziegler, Göttingen, 1943, p. 261.

[45] SC 247, p. 170.

[46] P. Derron, *Classement sur Mc Intosh des manuscrits des "Vers d'or" pythagoriciens*, dans RHT 26 (1996), p. 255: les variantes attachées à un même lieu variant multiple (c'est-à-dire attestant plus de deux variantes) peuvent être, les unes par rapport aux autres, en parallèle (sans lien de cause à effet l'une sur l'autre) ou en cascade (l'une dépendant de l'autre).

L'omission du relatif par les versions modifie légèrement le sens: *Comment commande-t-il aux guetteurs?*

Or. 2 *Arm.*, 64, 5-6 (n. 6)

Զիա՞րդ դիտացն հրամայէ…

Or. 2 *Rufin*, p. 52, 8-9

quomodo speculatoribus praecipit…

Une variante semblable se reproduit au chapitre suivant:

1.A.3.3. *Or.* 2 *Grec*, 65 (476 A 9-10)

Πῶς δὲ τὴν ἄλλην καταδρομὴν ἣν ποιεῖται κατὰ τῶν ποιμαινόντων;

Comment (supporterons-nous) l'autre incursion qu'il mène contre ceux qui font profession de pasteur.

Or. 2 *Arm.*, 65, 1-2 (n. 1)

Զիա՞րդ եւ զայլ զի վերայ յարձակումնն առնէ հակառակ հովուացն.

Or. 2 *Rufin*, p. 52, 13-14

Sed et alio loco quomodo luctum quendam super pastores introducit?

4) Omissions/additions d'une petite unité syntaxique

1.A.4.1. *Or.* 2 *Grec*, 27 (436 B 6-8)

Εἶτα οἱ μὲν τῶν σωμάτων θεραπευταὶ πόνους τε καὶ ἀγρυπνίας καὶ φροντίδας ἃς ἴσμεν ἕξουσι·

En outre, les médecins des corps supporteront des peines, des veilles et des soucis que nous connaissons.

Les deux versions omettent la proposition relative[47]:

Or. 2 *Arm.*, 27, 1-2 (n. 1)

Եւ արդ. մարմնոցն բժիշկք աշխատութիւնս եւ տքնութիւնս եւ հոգս ունին…

Or. 2 *Rufin*, p. 25, 17-18

Tum deinde corporum quidem medici laborem, uigilias ac sollicitudines tolerant…

---

[47] Voir la variante 1.B.1, portant sur ἕξουσι.

1.A.4.2. *Or.* 2 *Grec*, 38 (445 B 11-14)

μήτε τοσοῦτον φιλοχρίστους ὡς μήτε τούτῳ φυλάττειν τὸ εἶναι Υἱῷ· (τίνος γὰρ ἂν καὶ εἴη μὴ πρὸς ἀρχὴν ἀναφερόμενος τὸν πατέρα;) μήτε τῷ Πατρὶ τὸ τῆς ἀρχῆς ἀξίωμα τῆς ὡς πατρὶ καὶ γεννήτορι·

ou (il ne faut pas que certains) aiment à ce point le Christ qu'ils ne conservent ni à lui le fait d'être fils — et de qui donc pourrait-il être (le fils) sans se référer à une origine, le Père? — ni au Père la dignité d'origine en tant que père et géniteur.

Les versions omettent μήτε τῷ Πατρί: *ou (il ne faut pas que certains) aiment à ce point le Christ qu'ils ne lui conservent pas le fait d'être fils. Or de qui pourrait-il être sans se référer à l'origine, le Père, c'est-à-dire à la dignité de l'origine en tant qu'elle revient à un père et géniteur.*

Or. 2 *Arm.*, 38, 5-8 (n. 6)

Եւ մի այնքան Քրիստոսասէրս, մինչ զի ոչ նմա պահել զորդիութիւն. զի ո՞յր արդեւք եղիցի ոչ ի սկիզբնն ի վեր բերեալ հայր, սկզբանն արժանաւորութիւն որպէս հաւր եւ ծնողի:

Or. 2 *Rufin*, p. 32, 5-8

neque rursum tantum putare agere pro Christo, ut neque ipsi seruetur esse quod filius est; cuius enim erit filius, si non origo sua referatur ad patrem, ut sit ille qui genuit et iste sit qui est ex illo progenitus?

Le modèle de Rufin ne se laisse pas facilement appréhender mais sa traduction ne fait aucun écho au balancement μήτε τούτῳ ... μήτε τῷ Πατρί attesté par la tradition directe grecque. Latin et arménien interprètent donc τὸ τῆς ἀρχῆς ἀξίωμα comme une apposition de ἀρχήν. Le texte grec dont témoignent les versions, même s'il est plus difficile à comprendre que celui transmis par les manuscrits, n'est pas incorrect et s'intègre dans la logique du passage. Le texte des manuscrits grecs pourrait donc résulter d'une addition destinée à simplifier la construction.

Toutefois, un témoignage problématique peut mettre en doute cette interprétation. Le même extrait se trouve dans le discours 20, qui présente une série de passages communs avec d'autres discours: ses chapitres 1-6, en particulier, correspondent aux chapitres 7, 91-92, 3-4, 36-38 du discours 2[48]. En l'occurrence, les deux textes ne se correspondent pas exactement: μήθ' οὕτω φιλοχρίστους ὡς μήτε τοῦτο

[48] Cfr *Grégoire de Nazianze, Discours* 20-23, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Mossay, avec la collaboration de G. Lafontaine (SC 270), Paris, 1980, p. 42-45 (= SC 270).

φυλάττειν τὸ εἶναι Υἱὸν (τίνος γὰρ ἂν καὶ εἴη Υἱὸς μὴ πρὸς αἴτιον ἀναφερόμενος τὸν Πατέρα;) μήτε τῷ Πατρὶ τὸ τῆς ἀρχῆς κατασμικρύνειν ἀξίωμα τῆς ὡς Πατρὶ καὶ γεννήτορι (*Or.* 20, 6 [1072 C 8-13]). La ressemblance des textes est toutefois accentuée si l'on tient compte du fait que quatre manuscrits (M.06, N.06, N.27 et X.11) ont τούτῳ au lieu de τοῦτο et que les manuscrits N omettent κατασμικρύνειν[49]. Le discours 2 présente μήτε τῷ Πατρί, comme les manuscrits grecs du discours 20. Que conclure de cette constatation? C'est difficile à dire tant que la nature des rapports entre les deux textes n'est pas connue. La question sera reprise à l'occasion de l'analyse d'autres variantes. Pour ce cas-ci, il suffit de noter que le témoignage du discours 20 fournit une présomption d'originalité à la leçon des manuscrits du discours 2.

1.A.4.3. *Or.* 2 *Grec*, 53 (461 C 14-464 A 2)

> μέσος Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἱστάμενος· ὑπὲρ μὲν τῶν ἀγωνιζόμενος, τῷ δὲ προσάγων καὶ οἰκειῶν λαὸν περιούσιον, χωρὶς τῶν παρεκτός. Τούτων τίς ἂν ἀξίως διέλθοι τὴν καθ' ἡμέραν ἐπιστασίαν...

> *il est debout entre Dieu et les hommes, il combat pour les uns et il amène et unit à l'autre un peuple élu, sans ceux qui sont à l'extérieur. Qui pourrait exposer adéquatement son souci quotidien de ceux-ci...*

L'édition de J. Bernardi diffère de celle de la PG par la ponctuation: μέσος Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἱστάμενος, ὑπὲρ μὲν τῶν ἀγωνιζόμενος, τῷ δὲ προσάγων καὶ οἰκειῶν λαὸν περιούσιον. Χωρὶς τῶν παρεκτὸς τούτων, τίς ἂν πρὸς ἀξίαν διέλθοι τὴν καθ' ἡμέραν ἐπιστασίαν[50]. Les versions ponctuent de la même façon, mais omettent χωρὶς τῶν:

Or. 2 *Arm.*, 53, 10-13 (n. 7)

> *ի մէջ Աստուծոյ եւ մարդկան կացեալ, յաղագս ոմանց նահատակեալ եւ նմա ընծայէր ընտանեցուցանելով ժողովուրդ սեպհական: Առանց այսոցիկ, ո՞ արժանաւոր անցցէ ընդ հանապազորդեան վերակացութիւն...*

Or. 2 *Rufin*, p. 44, 3-7

> *is qui medius dei et hominum consistebat, pro hominibus quidem agones et certamina sustinens, deo autem substantialem populum conparans et adquirens. praeter haec ergo omnia quis digne exponere ualeat cottidianam pro singulis prouidentiam...*

---

[49] SC 270, p. 70.

[50] SC 247, p. 160: "dressé entre Dieu et les hommes, combattant pour les uns et menant à l'autre pour l'unir à lui un peuple choisi. Sans parler de tout cela, qui pourrait exposer comme ils le méritent son obsession quotidienne ...".

Les mots χωρὶς τῶν pourraient être une glose explicative de παρεκτὸς τούτων. L'adverbe (et préposition) παρεκτός est assez rare en effet (109 occurrences dans le TLG) et son seul emploi par Grégoire de Nazianze est précisément celui-ci. J. Bernardi signale à l'appui de son édition que l'expression χωρὶς τῶν παρεκτός se trouve telle quelle en *II Cor.* 11, 28, que Grégoire cite ici: χωρὶς τῶν παρεκτὸς ἡ ἐπίστασίς μοι ἡ καθ' ἡμέραν, ἡ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν. Au contraire, la plus grande proximité par rapport au texte biblique est un argument contre l'originalité de la leçon des manuscrits grecs.

1.B. *Modifications morphologiques*

1.B.1. *Or.* 2 *Grec*, 27 (436 B 6-8)

Εἶτα οἱ μὲν τῶν σωμάτων θεραπευταὶ πόνους τε καὶ ἀγρυπνίας καὶ φροντίδας ἃς ἴσμεν ἕξουσι·

En outre, les médecins des corps supporteront des peines, des veilles et des soucis que nous connaissons.

Les deux versions conjuguent le verbe au présent et non au futur[51]:

Or. 2 *Arm.*, 27, 1-2 (n. 1)

Եւ արդ մարմնոցն բժիշկք աշխատութիւնս եւ տքնութիւնս եւ հոգս ունին...

Or. 2 *Rufin*, p. 25, 17-18

Tum deinde corporum quidem medici laborem, uigilias ac sollicitudines tolerant...

1.B.2. *Or.* 2 *Grec*, 63 (473 B 16-17)

ὥστε δέδοικα μὴ καὶ αὐτὸς ἀπευκτὸς ὦ πάντων ἑξῆς μεμνημένος.

de sorte que je crains d'être moi-même aussi détesté en me souvenant de tout ce qui suit.

Les versions traduisent l'adjectif ἀπευκτός par un comparatif:

Or. 2 *Arm.*, 63, 16-18 (n. 9)

յաղագս որոյ երկնչիմ մի գուցէ եւ ես ինքն անխրատ իցեմ քան զամենեսեան ի կարգի յիշելով:

[51] Voir la variante 1.A.4.1, à propos de ἃς ἴσμεν.

Or. 2 *Rufin*, p. 52, 1-2

uerum ego metuo, ne molestior uidear per ordinem cuncta dinumerans.

1.B.3. *Or.* 2 *Grec*, 65 (476 B 1-2)

(γῆ) ἧς οἱ ἀφηγούμενοι ἐν μέσῳ αὐτῆς ὡς λέοντες ὠρυόμενοι.

une terre dont les guides sont au milieu d'elle comme des lions rugissants.

Les traducteurs ont lu σου et non αὐτῆς:

Or. 2 *Arm.*, 65, 6-7 (n. 2)

յորում առաջնորդքն ի մէջ քո, իբրեւ առիւծք գոչէին·

Or. 2 *Rufin*, p. 52, 19-20

in medio autem tui principes tui sicut leones rugientes.

Ce texte est une citation de *Ez.* 22, 25. Aucune variante portant sur αὐτῆς n'est signalée dans l'apparat de l'édition de Göttingen[52]. Il est donc probable que la variation aille dans le sens d'un rétablissement, sans doute machinal, du texte biblique. Quelques lignes plus loin, la traduction arménienne atteste la même variante: καὶ μετ' ὀλίγα· Οἱ ἱερεῖς αὐτῆς ἠθέτουν νόμον μου καὶ ἐβεβήλουν τὰ ἅγιά μου (476 B 4-5) est traduit en arménien: *եւ յետ փոքր ինչ քահանայք քո ապախտ առնէին զաւրէնս իմ, եւ պղծէին զսրբութիւնս իմ* (*Or.* 2 *Arm.*, 65, 8-9 [n. 3]). Dans ce cas, Rufin omet αὐτῆς: *et paulo post rursum: sacerdotes, inquit, contemnebant legem meam* (*Or.* 2 *Rufin*, p. 52, 21-22).

1.B.4. *Or.* 2 *Grec*, 67 (477 A 5-6)

τὰ πάντων καὶ πάντας ἀπαριθμούμενος τοὺς προφήτας

en énumérant les paroles de tous et tous les prophètes

Les deux versions traduisent τῶν προφήτων et non τοὺς προφήτας.

Or. 2 *Arm.*, 67, 1 (n. 1)

զամենեցուն եւ զամենայն թուելով զմարգարէիցն

Or. 2 *Rufin*, p. 53, 22

singula quaeque dinumerans prophetarum

---

[52] *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, XVI, 1. *Ezechiel*, edidit J. Ziegler, Göttingen, 1952, p. 190.

1.B.5. *Or.* 2 *Grec*, 90 (493 A 3-5)

καὶ καταμόνας <u>καθεσθῆναι</u>, ὅτι πικρίας ἐνεπλήσθην, ἐζήτησα καὶ σιωπῆσαι...

et je cherchai à m'asseoir à l'écart, parce que j'étais rempli d'amertume, et à me taire...

Les deux versions conjuguent le verbe καθεσθῆναι à l'indicatif (ἐκαθέσθην) et le placent sur le même pied que ἐζήτησα:

Or. 2 *Arm.*, 90, 2-3 (n. 4)

եւ միայն <u>նստայ</u> վասն զի դառնութեամբ լցայ, հայցեցի եւ լռել...

Or. 2 *Rufin*, p. 67, 11-12

<u>sedi</u> singularis, quia amaritudine repletus sum. quaesiui et tacere...

1.B.6. *Or.* 2 *Grec*, 95 (497 C 3-4)

(πρὶν) τὴν δὲ πλησθῆναι ἀγαλλιάσεως καὶ θείας μελῳδίας γενέσθαι πλῆκτρον.

avant qu'elle (= la langue) *ne se soit remplie d'allégresse et ne soit devenue un plectre du chant divin.*

Les versions utilisent un génitif complément du nom au lieu de l'adjectif θεῖος:

Or. 2 *Arm.*, 95, 17-18 (n. 17)

եւ զլեզուն լնուլ ցնծութեամբ եւ Աստուծոյ նուագերգութեան լինել կնտնտոց.

Or. 2 *Rufin*, p. 72, 6-7

et repleatur exultatione in psalmis et canticis domini exsurgens uelut plectrum matutinum in psalterio.

1.C. *Modifications du type A ou B, avec incidence sur la structure syntaxique*

1.C.1. *Or.* 2 *Grec*, 61 (472 A 13-14)

καὶ ἃ μηδ' ἂν τῶν ἡγουμένων τινὶ προσενέγκοιεν ἢ ἀτιμασθεῖεν ἂν προσενεγκόντες.

et ce qu'ils n'amèneraient à aucun de leurs chefs ou qui les déshonorerait s'ils l'amenaient.

Les versions omettent μηδ' et ἤ et lisent ἄν comme la contraction de ἐάν.

Or. 2 *Arm.*, 61, 4-6 (n. 3)

եւ զորս եթէ յառաջնորդացն ումեք ընծայիցէ անպատուիցէ արդեւք ընծայելովն...

Or. 2 *Rufin*, p. 50, 5-6

quales si principibus suis obtulissent susceptae non essent...

1.C.2. *Or.* 2 *Grec*, 76 (484 A 9)

ἢ ἐξηγητὴν εἶναι τῶν ὑπὲρ δύναμιν·

que d'être un interprète de ce qui est au-dessus de mes forces.

Les traducteurs omettent l'article et lisent donc: *que d'être un interprète au-dessus de mes forces.*

Or. 2 *Arm.*, 76, 2-3 (n. 2)

քան մեկնիչ լինել առաւել քան զզաւրութիւն·

Or. 2 *Rufin*, p. 59, 9

quam supra uires fieri doctorem.

1.C.3. *Or.* 2 *Grec*, 105 (504 C 10-505 A 1)

ἀλλ' ἵν' ἡμεῖς ἔχωμεν ὑπομνήματα καὶ παιδεύματα τῆς τῶν ὁμοίων, εἴ ποτε συμπέσοι καιρὸς, διασκέψεως·

mais pour que nous ayons des rappels et des enseignements de l'examen de choses semblables si l'occasion se présentait.

Or. 2 *Arm.*, 105, 4-6 (n. 5)

այլ զի մեք ունիցիմք յիշատակարանս եւ խրատս անուանցն, եթէ երբէք ընդ նմին առաջի անկցի ժամանակ դիտելոյ·

mais pour que nous ayons des souvenirs et des instructions des noms, si en cela se présentait l'occasion d'un examen.

Or. 2 *Rufin*, p. 76, 25-p. 77, 1

ut, si quando forte dubiis in rebus deliberandi nos necessitas inuenit, ad maiorum exempla redeuntes.

Rufin condense fortement le chapitre, rendant sa traduction difficile à interpréter. Il est clair cependant qu'il rattache, comme le traducteur arménien, διασκέψεως à καιρὸς (*deliberandi necessitas*), et non à ὑπομνήματα καὶ παιδεύματα. Les modèles grecs des versions devaient donc soit ne pas porter τῆς du tout, soit le porter à une autre place que celle qui lui est attribuée dans les manuscrits grecs.

Dans tous ces cas, une omission mineure, et qui ne semblerait même pas pertinente *a priori*, est confirmée par un élément positif dans les traductions.

1.D. *Substitutions lexicales*

1.D.1. *Or.* 2 *Grec*, 4 (412 A 1-4)

οἷς μέγα κἂν εἰ τὸ πρῶτον τοῦ λόγου μὴ σῴζοιεν, τὸ μηδὲν ἁμαρτάνειν, ἀλλὰ τό γε δεύτερον ἐκείνου, τὸ ἁμαρτάνοντας ἐπανάγεσθαι.

eux pour qui ce serait beau, même s'ils ne conservaient pas ce qui est premier dans le raisonnement — ne commettre aucun péché — de préserver cependant ce qui est second, qui est de se relever quand on pèche[53].

Les versions présentent une forme conjuguée du verbe ἔχω au lieu de ἐκείνου:

Or. 2 *Arm.*, 4, 4-6 (n. 3)

որոց մեծ, թէպէտ եւ առաջին բանին ամբողջ պահեցին՝ ոչ ինչ մեղանչելն, այլ զերկրորդն ունի՝ մեղուցելոցն վերստին անդրէն գալն:

Or. 2 *Rufin*, p. 9, 14

a quibus siquidem illud quod primum est seruari non potest ne delinquant, hoc certe in eis secundum salutis obtinet locum, si corrigantur ac reuocentur a delicto.

L'omission de μέγα par Rufin l'amène à changer la structure de la phrase mais il est indéniable que les deux traducteurs ont dû lire un verbe (ἔχει?) au lieu du pronom ἐκείνου.

1.D.2. *Or.* 2 *Grec*, 49 (457 B 7-8)

οὔπω γὰρ λέγω πρὶν ἢ τὸν βόρβορον ἀποπλύνασθαι καὶ τὰ τῆς ψυχῆς αἴσχη.

et je ne dis pas encore: avant de nettoyer le bourbier et les infamies de notre âme.

---

[53] La traduction de J. Bernardi est la suivante: "eux qui, à défaut de s'assurer ce qui vient en considération au premier rang, c'est-à-dire l'impeccabilité absolue, ont grand intérêt à garder la possibilité, qui se situe au degré immédiatement inférieur, d'être repris quand ils pèchent" (SC 247, p. 91). Une structure syntaxique semblable (μέγα et une conditionnelle) apparaît dans l'*Or.* 27, 8 (21 B 14): εἰ δὲ μηδὲ τοῦτο μέγα κἂν εἰ μίαν διαφερόντως, ce que P. Gallay traduit: "et à défaut de cela, ce serait beaucoup s'il en suivait une seule d'une façon remarquable" (*Grégoire de Nazianze, Discours* 27-31, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gallay, avec la collaboration de M. Jourjon [SC 250], Paris, 1978, p. 91).

Au lieu de βόρβορον, les versions ont βόσορ, le nom de la ville souillée d'*Is.* 63, 1:

Or. 2 *Arm.*, 49, 9-10 (n. 8)

վասն զի ոչ եւս ասեմ՝ նախ քան զբոսոր լուանալ եւ զոգւոցն զազրութիւն·

Or. 2 *Rufin*, p. 40, 4

nam illud non dico, antequam bosor abluant et animae uitia deponant.

La leçon βόρβορον affadit le sens et élimine l'allusion biblique. Il a été démontré ailleurs qu'il est pratiquement impossible qu'un copiste ait pu passer de βόρβορον à βόσορ, ce dernier mot n'étant pas du tout appelé par le contexte[54]. La leçon des versions est donc originale.

1.D.3. *Or.* 2 *Grec*, 60 (472 A 1-2)

καὶ τοῦ νοῦ μέθην καὶ πλάνην·

et l'ivresse et l'errance de l'esprit.

Les traducteurs ont lu νόμου au lieu de νοῦ:

Or. 2 *Arm.*, 60, 15 (n. 7)

եւ աւրինացն արբեցութիւն եւ մոլորութիւն·

Or. 2 *Rufin*, p. 49, 17

et ebrietatem legis, id est errores malae intelligentiae.

La leçon des versions convient parfaitement au contexte. Grégoire résume dans cette seule expression toute son exégèse de *Hab.* 2: l'ivresse du peuple est causée par ceux qui sont les maîtres de la loi, τοὺς τῆς μοχθηρίας ἡγεμόνας καὶ διδασκάλους (469 C 10-11). La leçon νοῦ μέθην, qui simplifie le sens, s'explique par la proximité phonétique des deux mots (νοῦ/νόμου) et par l'influence du contexte: ποτίζεσθαι δὲ λέγων τούτοις ὑπ' αὐτῶν τοὺς πλησίον ὅπως ἐπιβλέπωσιν ἐπὶ τὸ σκότος αὐτῶν τῆς ψυχῆς (472 A 2-4).

1.D.4. *Or.* 2 *Grec*, 61 (472 A 11-12)

ἐν τῷ προσάγειν πρὸς τὸ θυσιαστήριον ἄρτους ἠλισγημένους βρώματα οὐκ ἀπάργματα...

en ce qu'ils apportent au sanctuaire des pains pollués et des nourritures qui ne sont pas des prémices...

[54] Macé – Sanspeur, *Discours 6*, p. 414.

Or. 2 *Arm.*, 61, 3-4 (n. 2)

ի մատուցանել ի սեղանն հացս խառնակս, կերակուրս ոչ յափշտակութիւնս…

Or. 2 *Rufin*, p. 50, 3-4

in eo quod admouistis ad altare panes pollutos et escas ex rapina…

Dans le contexte, la leçon traduite par l'arménien (βρώματα οὐκ ἁρπάγματα, *des nourritures qui ne sont pas des rapines*) est aberrante. Au contraire, le texte grec supposé par le latin (βρώματα ἐκ ἁρπαγμάτων, *des nourritures qui proviennent de rapines*) se justifie bien dans un développement marqué par l'influence de *Mal.* 1, 6-7 et 12-13: Ἐν τίνι ἐφαυλίσαμεν τὸ ὄνομά σου; Προσάγοντες πρὸς τὸ θυσιαστήριόν μου ἄρτους ἠλισγημένους. Καὶ εἴπατε Ἐν τίνι ἠλισγήσαμεν αὐτούς; Ἐν τῷ λέγειν ὑμᾶς Τράπεζα κυρίου ἐξουδενωμένη ἐστὶν καὶ τὰ ἐπιτιθέμενα βρώματα ἐξουδενωμένα. (...) καὶ εἰσφέρετε ἁρπάγματα καὶ τὰ χωλὰ καὶ τὰ ἐνοχλούμενα. Les deux versions s'accordent en tout cas sur une forme déclinée de ἅρπαγμα au lieu de ἄπαργμα.

1.D.5. *Or.* 2 *Grec*, 73 (481 A 3-5)

ἢ τῷ κατὰ τῆς ψάμμου τεθέντι θεμελίῳ, μηδὲ ὀλίγον ἀντισχόντι πρὸς τὴν βροχὴν καὶ τὰ πνεύματα.

ou la fondation posée sur le sable et qui ne résiste pas même un peu à la pluie et aux vents.

Les traducteurs rendent τὰ ῥεύματα (τῶν) ποταμῶν ou τὰ ῥεύματα ποτάμια[55] au lieu de τὰ πνεύματα:

Or. 2 *Arm.*, 73, 4-6 (n. 2)

եւ կամ որ ի վերայ աւազի եդաւ հիմնն եւ ոչ դոյզն ինչ տեւեաց յանձրեւին եւ ի հոսման գետոյն:

Or. 2 *Rufin*, p. 57, 6

et domus, cuius fundamenta non usque ad soliditatem petrae deducta sunt, incursus imbrium et impetus fluminum ferre non potuit.

Grégoire mêle ici les textes de *Matth.* 7, 26-27 et de *Luc.* 6, 49[56]. L'évolution textuelle pourrait s'être déroulée en deux temps: la perte

[55] Cfr *Or.* 43, 15 (513 C 6): καθάπερ τι ῥεῦμα ποτάμιον.

[56] Un commentaire à l'évangile de Luc dans les chaînes s'inspire vraisemblablement du texte de Grégoire: οἱ ἐπὶ τῆς ψάμμου τῆς κατὰ τὴν γνώμην ἀβεβαιότητος, τὸν θεμέλιον τῆς πνευματικῆς τιθέντες οἰκοδομῆς (...) μηδὲ ὀλίγον ἐπισχόντα πρὸς τὴν βροχὴν καὶ τὰ πνεύματα (PG 72, col. 608 C 14 -D 6). Ce commentaire, qui cite le texte reçu de Gré-

initiale du terme qui porte l'allusion biblique (ποταμῶν ou ποτάμια) place le copiste devant un texte qui ne correspond plus aux passages bibliques évoqués, dans lesquels le mot ῥεῦμα n'apparaît pas; influencé par le texte sacré, il substitue πνεῦμα à ῥεῦμα. Cette substitution est rendue plus aisée encore par la proximité tant phonétique que graphique des deux mots.

1.E. *Omissions ou additions importantes*

1.E.1. *Or.* 2 *Grec*, 24 (433 B 5-7)

Διὰ τοῦτο ἄγγελοι δοξάζοντες τὸν οὐράνιον, εἶτα ἐπίγειον· καὶ ποιμένες δόξαν ὁρῶντες ἐπὶ τῷ ἀμνῷ καὶ ποιμένι...

C'est pourquoi des anges glorifient celui qui est céleste puis terrestre, et des bergers contemplent la gloire dans l'agneau qui est aussi berger...

Les versions omettent le texte de ἄγγελοι à καί:

Or. 2 *Arm.*, 24, 8-9 (n. 4)

Վասն այսորիկ հովիւք զփառսն տեսանեն ի վերայ ոչխարին եւ հովուին...

Or. 2 *Rufin*, p. 24, 13

idcirco et pastores caelestem gloriam uident propter agnum et pastorem...

Bien que cette phrase se trouve dans une énumération, une éventuelle omission dans les modèles grecs des versions ne se justifie pas par un saut du même au même et ne constitue donc pas nécessairement l'explication la plus simple du processus de variation. À l'opposé, une addition dans l'ancêtre des manuscrits grecs rendrait ce texte plus conforme au catalogue courant des différents éléments de la nativité chez Grégoire, où les anges sont régulièrement associés aux bergers et aux mages. La liste la plus concise se trouve dans l'*Or.* 41, 5 (436 B 8-10): Παρθένος, γέννησις, φάτνη, σπαργάνωσις, ἄγγελοι δοξάζοντες, ποιμένες προστρέχοντες, ἀστέρος δρόμος, μάγων προσκύνησις; mais des énumérations similaires se trouvent en *Or.* 19, 12 (1057 B 11-C 1); *Or.* 29, 19 (100 B 3-5); *Or.* 38, 17 (332 A 9-13); *Or.* 39, 14 (349

---

goire, a été attribué à Cyrille d'Alexandrie (CPG 5207.3) par A. Mai. Cependant, J. Reuss classe ce fragment dans le troisième groupe des extraits cyrilliens du commentaire de Luc, c'est-à-dire parmi les fragments qui ne sont probablement pas ou certainement pas de Cyrille (*Cyrill* III, 46: *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche*, aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von J. Reuss [TU 130], Berlin, 1984, p. XXVII et p. 286). Ce fragment n'est pas identifié, mais il est conservé dans les chaînes de type C (manuscrits P, Q, R et S) et D (manuscrits T et U), dont la compilation est postérieure au X[e] s. (*Ibidem*, p. XIII-XIV).

C 2-4). De plus, la formulation elle-même trouve un parallèle dans l'*Or.* 38, 1 (312 A 7): ἀγαλλιάσθω ἡ γῆ διὰ τὸν ἐπουράνιον εἶτα ἐπίγειον. Ces éléments rendent l'hypothèse d'une addition tout aussi défendable que celle d'une omission.

1.E.2. *Or.* 2 *Grec*, 25 (433 C 7-8)

> Διὰ τοῦτο ὕψος κατὰ τοῦ πτώματος· καὶ χολὴ κατὰ τῆς γεύσεως καὶ στέφανος ἀκάνθινος κατὰ τοῦ πονηροῦ κράτους καὶ θάνατος κατὰ τοῦ θανάτου...

> *C'est pourquoi l'élévation répond à la chute, et le fiel au goût (du péché) et la couronne d'épines au pouvoir du Mauvais et la mort à la mort...*

Les deux versions omettent le texte de καὶ στέφανος à κράτους:

Or. 2 *Arm.*, 25, 5-6 (n. 4)

> *Յաղագս այսորիկ բարձրութիւն ընդդէմ կործանմանն, եւ լեղի հակառակ ճաշակմանն, եւ մահ ընդդէմ մահու...*

Or. 2 *Rufin*, p. 25, 4-5

> *pro humilitate exaltatio, pro suaui et pernicioso gustu suscipitur fellis gustus et mors pro morte mutatur...*

Des listes similaires des instruments de la passion, incluant chaque fois la mention de la couronne d'épines, se trouvent ailleurs dans les discours de Grégoire: Πολλὰ ἔτι λείψει, κἂν πολλὰ πάθῃ, ὄξος, χολὴ στέφανος ἀκάνθινος, σκῆπτρον καλάμινον, χλαμὺς κοκκίνη, σταυρὸς, ἧλοι λησταὶ συσταυρούμενοι, παριόντες ὑβρίζοντες (*Or.* 26, 12 [1244 D 2-5]); et Γεῦσαι χολῆς διὰ τὴν γεῦσιν· ὄξος ποτίσθητι, ζήτησον ἐμπτύσματα, δέξαι ῥαπίσματα, κολαφίσματα· ἀκάνθαις στεφανώθητι τῷ τραχεῖ τοῦ κατὰ Θεὸν βίου· περιβαλοῦ τὸ κόκκινον, δέξαι κάλαμον, προσκυνήθητι παρὰ τῶν παιζόντων τὴν ἀλήθειαν (*Or.* 38, 18 [332 C 8-13]). La variante 1.E.2 peut s'expliquer comme une addition dans le but de compléter une liste inachevée, comme dans le cas précédent.

1.E.3. *Or.* 2 *Grec*, 29-30 (437 B12-C 5)

> τούτων γὰρ ἕκαστοι πλεῖον ἀλλήλων ἔστιν ὅτε ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ταῖς ὁρμαῖς ἢ κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ἰδέας διαφέροντες· εἰ δὲ βούλει, τὰς τῶν στοιχείων μίξεις καὶ κράσεις ἐξ ὧν συνεστήκαμεν οὐ ῥάστην ἔχουσι τὴν οἰκονομίαν.
> Ἀλλ᾽ ὥσπερ τοῖς σώμασιν οὐ τὴν αὐτὴν φαρμακείαν τε καὶ τροφὴν προσφέρονται...

> *Chacun de ces êtres différant l'un de l'autre parfois plus par les désirs et les élans que selon l'apparence de leur corps; si on veut, le mélange et la combinaison des éléments dont nous avons été composés, il n'est pas facile de trouver leur principe de classement.*

(ch. 30) *Mais comme pour les corps, on n'apporte pas le même remède ni la même nourriture...*

Les deux versions omettent οὐ ῥᾴστην ἔχουσι τὴν οἰκονομίαν —par conséquent la principale ne porte pas de verbe conjugué — ainsi que ἀλλά au début du chapitre 30.

Or. 2 *Arm.*, 29, 8-30, 2 (29, n. 6 et 30, n. 1)

Յայսցանէ իւրաքանչիւր ոք առաւելագոյնք ի միմեանց են ցանկութեամբք եւ յարձակմամբք քան եթէ ըստ մարմնոց տեսակաց զանազանեալք, եւ եթէ ախորժես՝ զտարերացն խառնմունս եւ զխառնակութիւնս յորոց գոյացաքն:
Որպէս մարմնոցն ոչ զնոյնս զդեղատուութիւնս եւ զկերակուրս մատուցանեն...

Or. 2 *Rufin*, p. 27, 15-16

quoniam quidem etiam motus ipsi eorum et concupiscentiae permultas inter se differentias gerunt denique ex ipsa iterum corporali elementorum ratione considera: quamuis ex eisdem omnes subsistamus elementis, tamen uniuscuiusque corporis est quoddam proprium temperamentum.
Et propter hoc non omnibus eadem medicamenta conducunt...

Rufin ne marque pas d'opposition au début du chapitre 30 et il structure sa traduction d'une manière différente du grec.

Il n'est pas possible de polariser cette variante: l'omission ne s'explique pas mieux que l'addition.

1.E.4. *Or.* 2 *Grec*, 36-37

La complexité de cette variante, qui s'étend sur deux chapitres, exige une présentation scindée en quatre parties:

a) Les textes; b) Le modèle des versions; c) Un témoin indirect grec: le discours 20; d) Conclusions

a) Les textes

Or. 2 *Grec*, 36-37 (444 B 9-445 B 3)

(1) ὥσπερ δὴ καὶ κινδύνων μέγιστος τοῖς φωτίζειν πεπιστευμένοις, ὡς μήτε εἰς μίαν ὑπόστασιν συναιρεθέντα τὸν λόγον δέει πολυθεΐας, ψιλὰ καταλιπεῖν ἡμῖν τὰ ὀνόματα, τὸν αὐτὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα ὑπολαμβάνουσι·
(2) μήτε εἰς τρεῖς, ἢ ἐκφύλους καὶ ἀλλοτρίας διαιρεθέντα, ἢ ἀτάκτους καὶ ἀνάρχους, καὶ οἷον εἰπεῖν, ἀντιθέους,
(3) πρὸς κακὸν ἴσον ἐκ τῶν ἐναντίων μεταπεσεῖν· ὥσπερ φυτοῦ διαστροφῆς ἐπὶ θάτερα πολὺ μετακλινομένης. Τριῶν γὰρ ὄντων τῶν νῦν περὶ τὴν θεολογίαν ἀρρωστημάτων, ἀθεΐας, καὶ Ἰουδαϊσμοῦ, καὶ πολυθεΐας, ὧν τῆς μὲν Σαβέλλιος προστάτης ὁ Λίβυς ἐγένετο, τῆς δὲ Ἄρειος ὁ Ἀλεξανδρεύς, τῆς δέ τινες τῶν

ἄγαν παρ' ἡμῖν ὀρθοδόξων. Τίς ὁ ἐμὸς λόγος; τῶν τριῶν ὅσον ἐστὶ βλαβερὸν διαφυγόντας, ἐν ὅροις μένειν τῆς εὐσεβείας,
(4) καὶ μήτε πρὸς τὴν Σαβελλίου ἀθεΐαν ἐκ τῆς καινῆς ταύτης ἀναλύσεως ἢ συνθέσεως ὑπαχθῆναι, μὴ μᾶλλον ἓν τὰ πάντα ἢ μηδὲν ἕκαστον εἶναι ὁριζομένους· φεύγει γὰρ εἶναι ὅπερ ἐστὶν εἰς ἄλληλα μεταχωροῦντα καὶ μεταβαίνοντα· ἢ σύνθετόν τινα καὶ ἄτοπον ἡμῖν Θεόν, ὥσπερ τὰ μυθώδη τῶν ζώων, σκιαγραφοῦντας καὶ ἀναπλάττοντας· μήτε τὰς φύσεις τέμνοντας κατὰ τὴν Ἀρείου καλῶς ὀνομασθεῖσαν μανίαν, εἰς Ἰουδαϊκὴν πενίαν κατακλεισθῆναι, καὶ φθόνον ἐπεισάγειν τῇ θείᾳ φύσει, μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ τὴν θεότητα περιγράφοντας, ὥσπερ δεδοικότας μὴ διαφθείροιτο ἡμῖν ὁ Θεός, Θεοῦ Πατὴρ ὢν ἀληθινοῦ καὶ ὁμοτίμου τὴν φύσιν· μήτε τρεῖς ἀρχὰς ἀλλήλαις ἀντεπεξάγοντας ἢ συντάσσοντας πολυαρχίαν εἰσάγειν Ἑλληνικὴν ἣν πεφεύγαμεν.

(1) *Ce qui est donc bien le plus grand des dangers pour ceux à qui on a confié de donner la lumière, c'est que leur langage, réduit à une seule hypostase par crainte du polythéïsme, ne nous laisse des noms vides, si nous supposons que c'est la même personne qui est Père, Fils et Saint-Esprit,*
(2) *ou que (leur langage), divisé en trois personnes, soit étrangères et sans lien, soit sans ordre et sans hiérarchie et pour ainsi dire opposées à Dieu,*
(3) *ne tombe dans un mal égal à partir de raisonnements contraires, comme une plante tordue qui a été fort inclinée dans une autre direction.*
Car il y a actuellement trois maladies de la théologie: l'athéïsme, le judaïsme et le polythéïsme. Sabellius le Lybien est le chef de file de l'une, Arius l'Alexandrin celui de l'autre et quelques-uns des nôtres, trop orthodoxes, ceux de la troisième. Qu'est-ce que je veux dire? qu'il faut fuir ce qu'il y a de nuisible dans les trois pour demeurer dans les limites de la piété.
(4) *C'est-à-dire qu'il ne faut pas se laisser entraîner dans l'athéïsme de Sabellius à partir de cette nouvelle analyse ou synthèse, en ne définissant pas plus l'un comme tout que chacun comme rien — les éléments qui se changent et se transforment les uns en les autres évitent en effet d'être ce qu'ils sont — ou en ébauchant et en façonnant quelque dieu composite et pour nous étrange, comme les êtres mythiques parmi les êtres vivants. Il ne faut pas non plus, en découpant les natures, selon la folie bien nommée d'Arius, se laisser enfermer dans une pauvreté judaïque et introduire de la jalousie dans la nature divine, en circonscrivant la divinité au seul inengendré comme si l'on craignait que Dieu ne fût perdu pour nous s'il était père d'un Dieu vrai et d'égale dignité par nature. Il ne faut pas non plus, en faisant sortir les trois puissances les unes contre les autres et en les rangeant en ordre de bataille, ramener la polyarchie païenne, à laquelle nous avions échappé.*

Or. 2 *Arm.*, 36, 7-37, 16 (36, n. 7 et 37, n. 11)

(1) *որքան ինչ վտանգիցն է մեծագոյն որք լուսաւորելն հաւատացան, որպէս զի մի ի մի բնութիւն հաւաքելով զբանն պարտ լինի բազմաստուածութեան եւ սոսկ թողուլ մեզ զանուանսն, զնոյն Հայր եւ Որդի եւ սուրբ Հոգին կարծեն:*
(4) *Եւ ի Սաբեղղայ անաստուածութիւն ի նոր յայսմանէ ի լուծանելոյս եւ կամ ի միասին խառնակելոյ զան, եւ ոչ առաւել մի զամենայնն եւ ոչ մի զիւրաքանչիւր ոք զոլ սահմանել, վասն զի փախչի որ ինչ են ի միասին*

խառնակութեամբն եւ փոփոխմամբն եւ կամ ի բազմաց մի զոյացեալ ինչ մեզ եւ անտեղի Աստուած լեալ, որպէս առասպելականքն զկենդանիսն ստեղծանեն եւ նկարագրեն. ոչ զընութիւնսն հատանել ըստ Արիոսի բարուք անուանեալ մոլութեան, հրէական աղքատութեամբն փակել, եւ մախանս ի ներքս մուծանելով յաստուածային ընութիւնն ոչ ծնիցելումն միայն զաստուածութիւն գրել որպէս զարհուրեալք ինչ մի գուցէ ապականիցի մեզ Աստուածն՝ Աստուծոյ Հայր էին ճշմարտի եւ պատուակցին ընութեամբ. եւ ոչ երիս սկզբունս միմեանց հակառակս կալեալս կամ դասակցեալս զբազմաստուածութիւն հեթանոսական ի ներքս մուծանել յորմէ փախեաքն,
(2) *եւ ոչ յերիս այլացեղս եւ աւտարս բաժանել ըստ Արիոսի գեղեցկապէս անուանեցելոյ մոլորութեան կամ անկարգս եւ անսկզբունս եւ որպէս է ասել հակառակաստուածս:*

Or. 2 *Rufin*, p. 31, 5-27 (chapitres 36-38)

(1) *in quo et periculi summa consistit his qui ad inluminandos ceteros praesunt, uti ne uel in unam subsistentiam ac personam sermone contracto tamquam deorum multitudinem uitans quis solas appellationes nominum putet et eundem patrem et filium et spiritum sanctum aestimans nominari*
(4) *ad Sabellii inpietatem ex huiuscemodi confusione ac permixtione declinet, ut, dum unum omnia nominari putat, nihil esse unumquemque designet, quoniam quidem desinet esse quod est, cum in alterutrum id, quod esse dicitur uniuscuiusque, transfunditur uel certe, quod absurdum est, conpositus nobis ex diuersis introducitur deus secundum illas uulgi fabulas, quibus ex diuersis formis unum animal adumbratur atque depingitur neque rursum intersecantes dei naturam secundum Arrii uesaniam et intra Iudaicam paupertatem diuinitatis afluentiam concludentes, ut soli ingenito patri summam deitatis adscribant uelut metuentes ne corruptio nobis deitatis fieri uideatur, si deus pater sit ueri dei et aequalis sibi filii per naturam, neque tria deitatis initia sibi inuicem contraria proferant et diuersa, ut per multa principia rursum ad paganorum errores, unde discessum fuerat, redire uideantur*
(2) *Neque in tres substantias alienas a se inuicem et diuersas fas est dirimi deitatem secundum Arrium.*

b) Le modèle des versions

Les versions:
- déplacent la portion (2) après la (4) et ajoutent une référence à Arius (qui se lit aussi en 445 A 10-11);
- omettent le segment de texte (3);
- omettent le premier μήτε qui figurent dans la partie (4).

Les manuscrits M répètent (il ne s'agit pas d'un déplacement, mais bien d'une répétition) la portion (2) après la (4), mais en omettant la référence à Arius[57].

[57] SC 247, p. 138.

Le texte grec restituable à partir des traductions est celui-ci:

(1) ὅσπερ δὴ καὶ κινδύνων μέγιστος τοῖς φωτίζειν πεπιστευμένοις, ὡς μήτε εἰς μίαν ὑπόστασιν συναιρεθέντα τὸν λόγον δέει πολυθεΐας, ψιλὰ καταλιπεῖν ἡμῖν τὰ ὀνόματα, τὸν αὐτὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα ὑπολαμβάνουσι·
(4) καὶ πρὸς τὴν Σαβελλίου ἀθεΐαν ἐκ τῆς καινῆς ταύτης ἀναλύσεως ἢ συνθέσεως ὑπαχθῆναι, μὴ μᾶλλον ἓν τὰ πάντα ἢ μηδὲν ἕκαστον εἶναι ὁριζομένους· φεύγει γὰρ εἶναι ὅπερ ἐστὶν εἰς ἄλληλα μεταχωροῦντα καὶ μεταβαίνοντα· ἢ σύνθετόν τινα καὶ ἄτοπον ἡμῖν Θεὸν, ὥσπερ τὰ μυθώδη τῶν ζώων, σκιαγραφοῦντας καὶ ἀναπλάττοντας· μήτε τὰς φύσεις τέμνοντας κατὰ τὴν Ἀρείου καλῶς ὀνομασθεῖσαν μανίαν, εἰς Ἰουδαϊκὴν πενίαν κατακλεισθῆναι, καὶ φθόνον ἐπεισάγειν τῇ θείᾳ φύσει, μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ τὴν θεότητα περιγράφοντας, ὥσπερ δεδοικότας μὴ διαφθείροιτο ἡμῖν ὁ Θεός, Θεοῦ Πατὴρ ὢν ἀληθινοῦ καὶ ὁμοτίμου τὴν φύσιν· μήτε τρεῖς ἀρχὰς ἀλλήλαις ἀντεπεξάγοντας ἢ συντάσσοντας πολυαρχίαν εἰσάγειν Ἑλληνικὴν ἣν πεφεύγαμεν
(2) μήτε εἰς τρεῖς, ἢ ἐκφύλους καὶ ἀλλοτρίας διαιρεθέντα κατὰ τὴν Ἀρείου καλῶς ὀνομασθεῖσαν μανίαν (ou κατὰ Ἄρειον), ἢ ἀτάκτους καὶ ἀνάρχους καὶ οἷον εἰπεῖν ἀντιθέους.

c) Un témoin indirect grec: le discours 20

Le discours 20 constitue ici un témoin indirect de la tradition grecque. L'extrait cité se retrouve dans le discours 20, au chapitre 6 (1072 B 1-14):

Μεσότητα δὲ ὅταν εἴπω, τὴν ἀλήθειαν λέγω πρὸς ἣν βλέπειν καλῶς ἔχομεν μόνην· καὶ τὴν φαύλην συναίρεσιν παραιτούμενοι καὶ τὴν ἀτοπωτέραν διαίρεσιν·
(1) ὡς μήτε εἰς μίαν ὑπόστασιν συναιρεθέντα τὸν λόγον δέει πολυθεΐας, ψιλὰ ἡμῖν καταλιπεῖν τὰ ὀνόματα, τὸν αὐτὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ Πνεῦμα ἅγιον ὑπολαμβάνουσι
(4) καὶ μὴ μᾶλλον ἓν τὰ πάντα ἢ μηδὲν ἕκαστον εἶναι ὁριζομένοις (φεύγοι γὰρ ἂν εἶναι ἅπερ ἐστὶν εἰς ἄλληλα μεταχωροῦντα καὶ μεταβαίνοντα)·
(2) μήτε εἰς τρεῖς, ἢ ξένας καὶ ἀνομοίους οὐσίας καὶ ἀπερρηγμένας διαιρεθέντα κατὰ τὴν Ἀρείου καλῶς ὀνομασθεῖσαν μανίαν, ἢ ἀνάρχους καὶ ἀτάκτους καὶ οἷον εἰπεῖν ἀντιθέους·

Le discours 20 présente, dans un ordre identique, mais en les abrégeant, les mêmes éléments que les versions et ne contient pas la portion (3). Quelques variantes mineures par rapport au discours 2 (soulignées dans le texte) doivent être signalées. Il faut noter cependant que le texte du discours 2, tel qu'il a été reconstitué à partir du témoignage des versions, n'a pas été retouché, mais que les morceaux du texte des manuscrits grecs ont été simplement découpés et déplacés. La différence la plus remarquable consiste en une substitution de ξένας καὶ ἀνομοίους οὐσίας καὶ ἀπερρηγμένας dans le discours 20 à ἐκφύλους καὶ ἀλλοτρίας dans le discours 2, mais les mots ἔκφυλα καὶ ἀλλότρια apparaissent un peu plus haut dans le discours 20 (*Or.* 20, 5,

[1072 A 5]). Ce passage mérite d'être cité en entier (*Or.* 20, 5 [1072 A 1-6]), car il correspond au contexte des chapitres 36-37 du discours 2: Προσκυνοῦμεν οὖν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, τὰς μὲν ἰδιότητας χωρίζοντες, ἑνοῦντες δὲ τὴν θεότητα· καὶ οὔτε εἰς ἓν τὰ τρία συναλείφομεν, ἵνα μὴ τὴν Σαβελλίου νόσον νοσήσωμεν· οὔτε διαιροῦμεν εἰς τρία ἔκφυλα καὶ ἀλλότρια, ἵνα μὴ τὰ Ἀρείου μανῶμεν. Le passage suivant, qui constitue une charnière entre le dernier texte cité et le passage parallèle au discours 2, 36-37, rappelle une idée du fragment (3), que portent les manuscrits grecs (ὥσπερ φυτοῦ διαστροφῆς ἐπὶ θάτερα πολὺ μετακλινομένης): Τί γὰρ δεῖ καθάπερ φυτὸν ἑτεροκλινὲς πάντη καμπτόμενον βίᾳ μετάγειν ἐπὶ τὸ ἕτερον μέρος διαστροφῇ τὴν διαστροφὴν διορθουμένους ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ μέσον εὐθύνοντας ἐν ὅροις ἵστασθαι τῆς θεοσεβείας; Il ne s'agit en aucune façon d'une citation littérale et la même image[58] se retrouve ailleurs dans le discours 2[59], ainsi que dans le discours 6[60]. Une autre idée de ce passage (3) (πρὸς κακὸν ἴσον ἐκ τῶν ἐναντίων μεταπεσεῖν) est également présente dans l'*Or.* 20, 6 (1072 C 2-4): τῷ δὲ εἰς ἐναντίον μὲν κακὸν δὲ ἴσον πεσεῖν τρεῖς ἀρχὰς ὑποτιθεμένους καὶ τρεῖς Θεοὺς ὃ τῶν προειρημένων ἀτοπώτερον[61]. Ces deux rappels éloignés du passage omis par les versions dans le discours 2 ne sont guère probants et il est indéniable que le discours 20 atteste un texte plus proche des versions que des manuscrits grecs du discours 2.

d) Conclusions

Dans l'hypothèse où le texte court des versions et du discours 20 serait le texte original, les doublets qui se trouvent dans le discours 20 représentent un état du texte antérieur à l'apparition du subarchétype de la tradition grecque[62]. Le passage (3) des manuscrits pourrait

[58] Sur cette image, voir M. Kertsch, *Ein Bildhefter Vergleich bei Senecca, Themistios, Gregor von Nazianz und seine kynisch-stoischer Hintergrund*, dans VC 30 (1976), p. 241-257.

[59] *Or.* 2, 15 (424 C 10-425 A 2): φιλεῖ γὰρ τὸ βιασθὲν ὥσπερ φυτὸν βίᾳ χερσὶ μετασπώμενον εἰς ἑαυτὸ πάλιν ἀφεθὲν ἀνατρέχειν.

[60] *Or.* 6, 8 (732 B 2-6) (doublet dans l'*Or.* 23, 1 [1152 B 9-13]): καθάπερ τῶν φυτῶν ἃ βίᾳ χερσὶ μετασπώμενα εἶτα ἀφιέμενα πρὸς ἑαυτὰ πάλιν ἀνατρέχει (ἐπανατρέχει dans le discours 23) καὶ τὴν πρώτην ἑαυτῶν φύσιν καὶ δείκνυσι τὸ οἰκεῖον βίᾳ μὲν ἀποκλινόμενα οὐ βίᾳ δὲ ἀνορθούμενα.

[61] La même expression se retrouve dans l'*Or.* 32, 6 (180 C 14-D 3): Ὅπερ καὶ ὁ θεῖος Σολομὼν καλῶς ἐπιστάμενος· Μὴ ἐκκλίνῃς, φησίν, εἰς τὰ δεξιὰ μηδ᾽ εἰς τὰ ἀριστερά· μηδὲ διὰ τῶν ἐναντίων εἰς κακὸν ἴσον ἐμπέσῃς τὴν ἁμαρτίαν.

[62] Sur ces doublets, voir F. Trisoglio, *Sulle interpolazioni nella XLV orazione di S. Gregorio Nazianzeno*, dans *Aevum* 39 (1965), p. 25-26, n. 3. La situation des doublets du discours 45 (passages parallèles au discours 38), dont il est question dans cet article, semble tout à fait différente: les variantes propres aux versions dans le dis-

être une glose introduite dans le texte. La répétition de l'extrait (2) par les manuscrits M s'expliquerait alors comme suit: la glose commentait le passage (2) qui se trouvait à la place que lui donnent les versions, et ce lemme était répété dans la scolie marginale. La glose est entrée avec le lemme dans le texte du subarchétype grec, entre les passages (1) et (4), et seul l'ancêtre des manuscrits N a supprimé la répétition.

1.E.5. *Or.* 2 *Grec*, 56 (468 A 7-11):

> ἢ προφῆται διδάσκοντες ἄνομα, ἢ ἄρχοντες ἀπειθοῦντες καὶ κακῶς ἀκούειν μετά τῶν πατρίων ἄξιοι διά λιμοῦ σκληρότητα, ἢ ἱερεῖς τοῦ λαλεῖν εἰς τὴν καρδίαν Ἱερουσαλὴμ πλεῖστον ἀπέχοντες...
>
> *ou des prophètes qui enseignent des choses contraires à la loi, ou des chefs qui désobéissent et qui méritent d'être blâmés avec leurs ancêtres à cause de la dureté de la famine, ou des prêtres qui sont très loin de parler au cœur de Jérusalem...*

Les versions omettent le texte de ἢ ἄρχοντες à σκληρότητα:
Or. 2 *Arm.*, 56, 13-15 (n. 8)

> *կամ մարգարէք վարդապետելով զանաւրէնութիւն, կամ քահանայք խաւսել ի սիրտն Երուսաղէմի յոյժ հեռացեալք...*

Or. 2 *Rufin*, p. 47, 5-6

> *aut prophetae docentes iniqua et qui beatificamur in cassum. multum certe nobis deest, ut simus sacerdotes loquentes in corde Hierusalem...*

Le texte absent des versions fait référence à *Is.* 8, 21: καὶ ἥξει ἐφ' ὑμᾶς σκληρὰ λιμός, καὶ (...) κακῶς ἐρεῖτε τὸν ἄρχοντα. Une omission dans les modèles des versions est l'explication la plus simple de la variante. Elle pourrait résulter d'un saut du même au même, de ἢ à ἢ. Cependant l'hypothèse d'une addition ne peut être exclue *a priori*[63].

1.E.6. *Or.* 2 *Grec*, 65 (476 B 6-9):

> βεβήλοις τε καὶ ἁγίοις, φησὶν, οὐ διέστελλον ἀλλὰ πάντα ἦν αὐτοῖς ἓν καὶ ἀπὸ τῶν σαββάτων μου παρεκάλυπτον τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν καὶ ἐβεβηλούμην ἐν μέσῳ αὐτῶν·

---

cours 38 ne sont pas conservées non plus dans le discours 45 (d'après l'édition de la PG).

[63] Une longue pratique des manuscrits du Nouveau Testament autorise Kurt et Barbara Aland à accepter, avec réserve toutefois, comme l'une des douze "règles" de la critique textuelle le fait que le texte le plus court a toute chance d'être original (*lectio brevior lectio potior*): K. Aland – B. Aland, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (translated by E. F. Rhodes), Grand Rapids – Leyde, 1987, p. 281 (règle 11).

entre le profane et le sacré, dit-il, ils n'opéraient pas de distinction, mais c'était tout un pour eux et ils voilaient leurs yeux pour ne pas voir mes sabbats et j'étais souillé au milieu d'eux.

Les versions omettent la fin de la citation (*Ez.* 22, 26): καὶ ἐβεβηλούμην ἐν μέσῳ αὐτῶν.

Or. 2 *Arm.*, 65, 9-11 (n. 4)

զպիղծսն եւ զսուրբսն՝ ասէ՝ ոչ որոշէին, այլ ամենայն էր նոցա մի, եւ ի շաբաթուց իմոց ծածկէին զաչս իւրեանց.

Or. 2 *Rufin*, p. 52, 25

inter inmundum et sanctum non discernebant, sed omnia erant eis unum, et a sabbatis meis obuelabant oculos suos.

Il est possible d'expliquer cette variante de deux manières: soit les versions présentent une omission par saut du même au même (αὐτῶν), que les manuscrits grecs comportent une addition par influence du texte biblique. Les deux hypothèses ont un degré égal de vraisemblance.

Attitude de la version syriaque

La version syriaque moyenne (Sm) suit le texte des manuscrits grecs sur la majorité des lieux variants, sauf dans cinq cas:
- en 1.A.3.1: Sm omet κύριε;
- en 1.A.3.2: Sm omet le relatif;
- en 1.D.1: Sm omet ἐκείνου;
- en 1.D.4: Sm traduit βρώματα οὐ καρπούς (ou καρπώματα);
- en 1.D.5: Sm présente un mot qui signifie "flots", plutôt ῥεύματα[64] que πνεύματα.

Conclusion partielle

Au total, 34 variantes opposent les deux traductions anciennes aux manuscrits grecs. Si les 11 variantes de type 1.A.1 et 1.B peuvent être dues à une coïncidence, c'est moins probable pour les types 1.A.2 et 1.A.3, et c'est totalement exclu en ce qui concerne les 17 variantes de type 1.A.4, 1.C, 1.D et 1.E. L'existence de ces variantes implique que les modèles grecs des versions présentaient un état de texte différent de tous les manuscrits conservés. Quelles sont les conséquences de ce constat pour l'histoire du texte du discours 2?

---

[64] Le manuscrit X.30 présente la même leçon. C'est le seul cas où l'un des manuscrits grecs sondés atteste une leçon des versions.

Premièrement, il est important d'observer que les versions et les manuscrits grecs dépendent d'un seul et même archétype, en d'autres termes qu'il ne s'agit pas de formes différentes de la tradition, irréductibles l'une à l'autre[65]. Les versions et les manuscrits grecs présentent un texte identique pour la plus grande part, et les divergences observées s'expliquent par une dépendance généalogique, c'est-à-dire par un processus naturel (accidentel) de variation. C'est discutable en ce qui concerne les variantes de type E, mais la dépendance génétique d'une variante à l'autre apparaît clairement dans le processus de variation des variantes de type D: les mots substitués les uns aux autres sont en effet phonétiquement et/ou graphiquement voisins, et la variation s'explique comme une erreur de copie.

Les variantes de la catégorie E sont d'une nature qui cadre moins bien avec un processus normal d'évolution d'une tradition manuscrite. Le texte grec sous-jacent aux deux traductions anciennes est plus court que celui des manuscrits grecs. Ces omissions sont-elles des fautes communes aux modèles des versions, ou des additions dans le subarchétype de la tradition grecque? La deuxième solution est la plus probable, parce que ces omissions ne s'expliquent généralement pas comme des "sauts du même au même" et ne sont pas facilitées par le contexte. Dans le cas 1.E.4, qui est la variante la plus spectaculaire de toutes celles qui ont été relevées, le texte des manuscrits grecs est vraisemblablement la conséquence de l'introduction d'une scolie marginale. Cette explication peut être étendue aux autres cas de type E.

La grande proximité des textes et la nature des variantes excluent donc que les versions d'une part et les manuscrits grecs d'autre part représentent deux états rédactionnels.

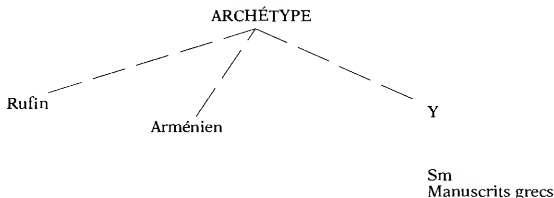
Deuxièmement, dans les cinq cas où le sens de la variation du texte a pu être donné avec plus ou moins d'assurance, la leçon primitive est celle qui est reflétée par les traductions (1.A.4.3, 1.D.2, 1.D.3, 1.D.4 et 1.D.5). Tous les manuscrits partagent dès lors des leçons dérivées, qui doivent remonter à un subarchétype commun. En revanche, aucune variante dérivée n'a été identifiée avec certitude dans les versions latine et arménienne: les cas les plus troublants (1.A.4.2 et 1.E.5) ne sont pas décisifs. L'absence d'argument irréfutable ne permet donc pas de rattacher les modèles grecs des traductions à un même subarchétype.

---

[65] Sur les traditions à un ou plusieurs archétypes, voir A. Dain, *Les manuscrits*, Paris, 1975, p. 108-109.

La présence dans la version syriaque des variantes caractéristiques du subarchétype de la tradition manuscrite grecque démontre que le modèle de Sm en dépend. Il faut concéder que Sm comporte les variantes des deux autres versions en 1.A.3.1 et 1.A.3.2, mais cela confirme seulement la fragilité de celles-ci. En 1.D.1 et 1.D.4, le texte de Sm est plus proche du texte grec que du texte des autres versions, soit structurellement (1.D.1), soit sémantiquement (1.D.4). Enfin, la leçon de Sm en 1.D.5 ressemble certes davantage à celle du latin et de l'arménien, mais elle ne lui est pas identique et la proximité phonétique des deux mots ainsi que l'influence du texte biblique rendent cette variante reproductible, comme le montre aussi sa présence en X.30.

Un premier schéma de la tradition peut être établi comme ceci:



Sm
Manuscrits grecs

4. Deuxième catégorie: une des versions et une partie des manuscrits grecs s'opposent à l'autre version et à l'autre partie des manuscrits grecs

L'existence de quelques leçons qui opposent une partie de la tradition manuscrite et l'une des deux traductions d'une part à l'autre partie de la tradition soutenue par la seconde traduction d'autre part pourrait contredire le schéma ci-dessus. Il convient d'examiner en détail ces leçons et de déterminer leur valeur.

Pour rappel, le groupe M est représenté par les manuscrits M.02, M.05, M.06, M.10, M.14 et M.16 (bien que M.16 s'aligne régulièrement sur les manuscrits N); le groupe N comprend N.06, N.14, N.16a, N.23a, N.27, N.29, X.11 et X.34. Enfin l'attitude de X.15, de X.30 et de X.33 par rapport aux deux groupes n'est pas encore connue.

2.1. *Or.* 2 *Grec*, 40 (449 A 8-10)

εἴ τις αὐτῶν ἅψαιτο λόγος (...) κρούσας (...) ὥσπερ σίδηρος πυρῖτιν λίθον τὴν ἐγκύμονα <u>καὶ ἀξίαν</u> φωτὸς διάνοιαν·

si quelque parole pouvait les toucher, en frappant, comme le fer fait d'une pierre à feu, leur intelligence qui porte en elle la lumière et en est digne.

Les manuscrits N, M.16, X.15 et X.33 (avant correction) omettent καὶ ἀξίαν[66].
Or. 2 *Arm.*, 40, 17 (n. 12): le traducteur arménien a compris le texte différemment, mais a bien lu καὶ ἀξίαν: եւ արժանաւորքն են լուսոյ միտքն.

En revanche, Rufin ne semble pas avoir gardé trace de ἀξίαν:

Or. 2 *Rufin*, p. 34, 7

ex ea quae sibi naturaliter inest lucis.

L'absence du texte chez Rufin n'est pas significative, car le traducteur latin suit rarement son modèle grec mot à mot. D'après sa traduction, il n'est pas possible de déterminer si son modèle attestait ou non ἀξίαν.

2.2. *Or.* 2 *Grec*, 49 (460 A 3)

τί δὲ οἱ πνευματικοὶ μᾶλλον καὶ γενναιότεροι ἢ

qu'en est-il de ceux qui sont davantage spirituels et plus nobles?

Les manuscrits N, X.15 et X.33 omettent μᾶλλον[67], qui se trouve en arménien:

Or. 2 *Arm.*, 49, 23-24 (n. 17)

բայց զի՞նչ հոգեւորքն առաւել եւ առաքինիքն:

Or. 2 *Rufin*, p. 41, 1-2

uerum spiritales isti fastidiosi...

Rufin, à la différence de l'arménien, ne rend pas μᾶλλον. Par ailleurs, le comparatif γενναιότεροι est rendu par un adjectif au positif dans les deux traductions (առաքինիքն et *fastidiosi*), ce dont la tradition directe grecque ne porte pas trace. Cette conjonction d'un accord des versions contre le grec d'une part et d'un désaccord des versions sur une variante des manuscrits grecs d'autre part peut s'expliquer par le phénomène de traduction. Le comparatif n'est pas nécessairement marqué morphologiquement en arménien[68], bien que la langue arménienne ait les moyens de le faire, comme c'est le cas

[66] SC 247, p. 144.

[67] SC 247, p. 156.

[68] Voir A. Meillet, *Altarmenisches Elementarbuch*, Heidelberg, 1913, p. 34 (§ 36, g).

dans la phrase précédente[69]. En revanche, la traduction du comparatif ne pose aucun problème en latin, mais Rufin a pu choisir de supprimer l'ironie portée par ces deux comparatifs du grec et de rendre par le seul *isti* toute la charge négative du passage.

2.3. *Or.* 2 *Grec*, 50 (460 B 13-14)

Πολλῆς τοῦτο τῆς ἀμαθείας.

C'est le fait d'une grande ignorance.

Les manuscrits M et X.30 ajoutent ὄντως après πολλῆς[70], comme en arménien.

Or. 2 *Arm.*, 50, 18 (n. 12)

Յոլովագունի <u>ստուգապէս</u> այս անուսումնութեան:

Or. 2 *Rufin*, p. 42, 3

nonne hoc ultimae est et desperabilis inperitiae?

La traduction de Rufin ne porte pas de trace de ὄντως, mais il n'est pas dans les habitudes du traducteur latin de rendre scrupuleusement les adverbes du texte grec[71]. De plus, si Rufin ne traduit pas exactement πολλῆς, peut-être rend-il par deux adjectifs, lourds de sens, le complexe formé par l'adjectif et l'adverbe en grec.

2.4. *Or.* 2 *Grec*, 52 (461 B 10-11)

Παῦλον προστησώμεθα μόνον τοῦ λόγου συνίστορα.

Plaçons Paul seul à notre tête comme témoin de nos paroles.

Les manuscrits N (sauf N.06), X. 15 et X.33 (ainsi que M.16 après correction) omettent συνίστορα (*Plaçons Paul seul à la tête de nos paroles*)[72].

Or. 2 *Arm.*, 52, 10-11 (n. 5)

զՊաւղոս առաջի կացուսցուք բանիս

---

[69] *Or.* 2 *Grec*, 49 (460 A 2): Τοῦτο ἡμῶν οἱ χρηστότεροι καὶ ἁπλούστεροι; *Or.* 2 *Arm.*, 49, 22-23: *Եւ զայսոսիկ ի մէնջ քաղցրագոյնքն եւ պարզամտագոյնքն*; *Or.* 2 *Rufin*, p. 40, 19-41, 1: *et haec benigniores ac simpliciores quique nostrorum.*

[70] SC 247, p. 156.

[71] Wagner, *Rufinus the Translator*, p. 72.

[72] SC 247, p. 160.

L'arménien omet μόνον et συνίστορα. Le manuscrit M.10 avant correction (qui pourrait être de première main) omet également μόνον, mais ce doit être une coïncidence.

Or. 2 *Rufin*, p. 43, 9

Paulum solum adhibebimus ad adsertionem uerbi nostri

Il est très difficile de déterminer avec quelque degré de certitude si le modèle de Rufin comportait συνίστορα ou non. J. Bernardi[73] affirme que les mots *adsertionem uerbi nostri* chez Rufin sont là pour rendre τοῦ λόγου συνίστορα. Mais, au contraire du grec, où συνίστορα complète Παῦλον, en latin, les mots *ad adsertionem* ne se rattachent pas à *Paulum* mais au verbe *adhibebimus*. L'ensemble de l'expression traduit seulement l'idée d'autorité, voire de défense, présente dans le verbe προΐστημι, que Rufin traduit ailleurs par *praeesse* ou par *rector*[74].

2.5. *Or.* 2 *Grec*, 66 (476 C 11-12)

καὶ γενέσθαι κατάβρωμα πᾶσι πετεινοῖς καὶ θηρίοις...

et devenir une pâture pour tous les oiseaux et les bêtes...

Les manuscrits M (sauf M.16) et X.30 ajoutent τοῦ οὐρανοῦ après πετεινοῖς[75].

Or. 2 *Arm.*, 66, 7 (n. 6)

եւ լինել զէշ ամենայն թռչնոց եւ գազանաց...

La version arménienne n'atteste pas l'addition de M, qui se trouve en revanche chez Rufin.

Or. 2 *Rufin*, p. 53, 14-15

et efficiuntur oues in depraedationem auibus caeli et bestiis terrae...

Rufin ajoute aussi un τῆς γῆς après θηρίοις. L'expression est biblique: καὶ ἔσονται οἱ νεκροὶ ὑμῶν κατάβρωμα τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ τοῖς θηρίοις τῆς γῆς (*Deut.* 28, 26). Rufin complète régulièrement les citations bibliques ou s'en rapproche davantage[76].

---

[73] SC 247, p. 66.

[74] *Or.* 2 *Grec*, 11 (420 C 1): τοῦ προεστῶτος = *Or.* 2 *Rufin*, p. 15, 1: *si quis est in rectore*; *Or.* 2 *Grec*, 15 (424 C 4): προεστῶτος = *Or.* 2 *Rufin*, p. 17, 22 *qui aliis praeest*; *Or.* 2 *Grec*, 67 (477 A 12): τῶν προεστώτων τὴν μοχθηρίαν = *Or.* 2 *Rufin*, p. 54, 2-3 *eorum qui praesunt ei malitiam*.

[75] SC 247, p. 178.

[76] Wagner, *Rufinus the Translator*, p. 80-84.

Les cinq cas avancés ne sont guère probants, car ils mettent en jeu d'un côté un texte présent dans la traduction arménienne et de l'autre un texte absent dans la traduction de Rufin. Or, il a déjà été souligné plusieurs fois que Rufin ne se faisait aucun scrupule d'omettre ou d'ajouter du texte. C'est donc la traduction arménienne qui doit recevoir la plus grande créance. Il faut ajouter que Sm soutient l'arménien dans tous ces cas, que l'arménien appuie le texte M (2.1, 2.2, 2.3) ou le texte N (2.4. et 2.5). Les manuscrits X.15 et X.33 s'alignent chaque fois sur le texte N, que ce texte soit secondaire ou non, et le manuscrit X.30 sur le texte M, que ce texte soit secondaire ou non.

En revanche, les deux cas suivants risquent de donner plus de fil à retordre à l'historien du texte.

2.6. *Or.* 2 *Grec*, 4 (412 A 6)

πάντας τε ἄρχειν ἐθέλειν καὶ μηδένα <u>δέχεσθαι</u>·

que tous veuillent commander et que personne ne veuille l'accepter (= accepter de commander ou d'être commandé).

Les manuscrits s'opposent sur le verbe δέχεσθαι, attesté par les manuscrits M.14, M.16, N.06, N.16a, N.23a, N.27 et X.15, tandis que M.02, M.05, M.06, M.10, X.11, X.30, X.33 et X.34 présentent le verbe ἄρχεσθαι, ce qui peut être imputé à l'influence du contexte (ἄρχειν)[77].

Or. 2 *Arm.*, 4, 7-8 (n. 6)

ամենեցուն կամելն իշխել եւ ոչ ումեք <u>ընդ իշխանութեամբ լինել</u>

Or. 2 *Rufin*, p. 9, 16-18

uel omnes fieri uelle rectores, ut nullus qui regi debeat iam supersit, uel rursum <u>regendi officium</u> neminem uelle <u>suscipere</u>.

D'après B. Coulie, "la version arménienne appuie une leçon (ἄρχεσθαι) offerte à la fois par des témoins des deux familles grecques, et par la version latine de Rufin d'Aquilée". Mais, en réalité, Rufin traduit plus vraisemblablement δέχεσθαι, ou (τὴν) ἀρχὴν δέχεσθαι (*regendi officium suscipere*). L'expression *ընդ իշխանութեամբ լինել* en arménien rend régulièrement le simple passif ἄρχεσθαι[78]. Dès lors, l'opposition des deux traductions ne se laisse pas facilement réduire.

---

[77] SC 247, p. 90.

[78] *Or.* 2 *Arm.*, 3, 7-8, pour ἄρχεσθαι en *Or.* 2 *Grec*, 3 (409 B 9); *Or.* 2 *Arm.*, 10, 1, pour ἄρχεσθαι en *Or.* 2 *Grec*, 10 (420 A 10); et *Or.* 2 *Arm.*, 28, 9, pour ἀρχόμενοι en *Or.* 2 *Grec*, 28 (437 A 13).

Toutefois, la leçon ἄρχεσθαι est aisément reproductible, et il n'est pas à exclure qu'elle ait pu apparaître indépendamment dans une partie de la tradition grecque et dans le modèle de la traduction arménienne ou lors du processus de traduction lui-même. La fragilité de cette variante ne rend pas nécessaire l'hypothèse d'une contamination d'une partie de la tradition grecque par le modèle de la traduction arménienne. Sm atteste la leçon qui est sans doute originale, δέχεσθαι.

2.7. *Or.* 2 *Grec*, 92 (496 A 1)

ἀλλὰ καὶ σφόδρα (ἵνα) ἐπαινῆτε τῆς προμηθείας.

mais bien plutôt pour que vous me louiez de ma prudence.

Les manuscrits N.23a, N.27, N.29 et M.16 substituent προθυμίας à προμηθείας et les manuscrits M (sauf M.16), N.16a, N.27 et X.15 ajoutent φράσω καὶ πρὸς ὑμᾶς après προμηθείας[79].

Or. 2 *Arm.*, 92, 2 (n. 1)

այլ զի եւ յոյժ գովիցէք զյաւժարամտութիւնս:

La traduction arménienne traduit donc προθυμίας et n'atteste pas l'addition de M.

Or. 2 *Rufin*, p. 69, 2-3

indicare uobis debeo, ut non tam timidum me quam consulentem mihimet iudicetis

Rufin traduit προμηθείας par *consulentem* et *indicare uobis debeo* rend sans doute l'incise φράσω καὶ πρὸς ὑμᾶς. Il est possible d'utiliser une fois de plus le discours 20 comme témoin indirect du texte du discours 2: Καὶ ὅθεν εἰς τοῦτο ὑπήχθην τὸ δέος ἵνα μή με τοῦ δέοντος δειλότερον ὑπολάβοιτε ἀλλὰ καὶ ἐπαινῆτε τῆς προμηθείας ἀκούω μὲν αὐτοῦ Μωϋσέως... (*Or.* 20, 2 [1068 A 7-9])[80]. Le texte du discours 20 ne présente donc pas le groupe verbal ajouté par les manuscrits M dans le discours 2 et l'édition de SC ne signale pas de variante concernant προμηθείας dans le discours 20[81]. La situation peut être résumée comme ceci, en y ajoutant le témoignage de Sm:

[79] SC 247, p. 208.

[80] Le passage prend place à l'intérieur d'un long doublet: *Or.* 2, 91-92 (493 B 10-496 B 5) = *Or.* 20, 1-2 (1065 B 4-1068 B 9).

[81] SC 270, p. 60.

	Latin	Arm.	Sm	manuscrits	*Or.* 20
προμηθείας	x		x	M et une partie de N, X.15, X.30, X.33	x
προθυμίας		x		M.16, N.23a, N.27, N.29	
—		x		une partie de N, M.16, X.30, X.33	x
φράσω καὶ πρὸς ὑμᾶς	x		x	M, N.16a, N.27, X.15	

Il semble que ces deux variantes soient indépendantes l'une de l'autre. Comme dans le cas 1.E.4, il semble que le discours 20 conserve un état primitif du texte du discours 2 et que les leçons primaires soient προμηθείας d'une part et l'absence de l'addition d'autre part. En effet, ἐπαινῆτε τῆς προθυμίας conviendrait moins dans ce contexte, où il s'oppose à μή με (...) δειλότερον ὑπολαμβάνητε. De plus, l'addition de φράσω καὶ πρὸς ὑμᾶς n'est que l'expression d'un implicite, que Rufin rend peut-être lui-même indépendamment dans sa traduction. Il resterait donc à expliquer la présence de la variante προθυμίας en arménien et dans quatre manuscrits grecs (M.16, N.23a, N.27 et N.29). Comme dans le cas précédent, si l'hypothèse d'une contamination ne peut pas être exclue, la proximité phonétique entre προμηθείας et προθυμίας rend tout aussi probable une apparition indépendante de la variante dans les manuscrits grecs et dans la version arménienne (que la variante remonte à son modèle grec ou qu'elle soit issue du phénomène de traduction lui-même).

En conclusion, les cas d'opposition des versions sur des variantes qui opposent les manuscrits grecs ne sont pas assez nombreux ni assez clairs pour remettre en cause un schéma explicatif étayé par de nombreuses variantes indiscutables.

5. Troisième catégorie: les versions présentent la même variante qu'une partie des manuscrits grecs

La troisième catégorie de variantes devrait permettre de situer les manuscrits grecs par rapport à leur subarchétype, en comparant le comportement des versions à celui des manuscrits grecs sur des variantes qui opposent les deux groupes connus de manuscrits, M et N. La liste de ces variantes donnée ci-dessous, se basant essentiellement sur les notes de la traduction arménienne, n'est pas exhaustive.

3.a. *Les versions s'accordent avec le groupe M*

3a.1. *Or.* 2 *Grec*, 3 (409 B 1-2)

Ἐγὼ γὰρ ἔπαθον τοῦτο ὦ ἄνδρες οὔτε ὡς ἀπαίδευτος καὶ ἀσύνετος...

Car j'ai éprouvé cela, mes frères, non pas parce que j'étais sans éducation et sans intelligence.

Les manuscrits N, X.15 et X.33 omettent καὶ ἀσύνετος[82], ce qui n'est pas le cas dans les versions.

Or. 2 *Arm.*, 3, 1 (n. 2)

Ես կրեցի զայս՝ ով արք՝ ոչ իբրեւ անուսումն ոք եւ անհանճար...

Or. 2 *Rufin*, p. 8, 17

Ego igitur, o optimi et religiosi uiri, neque ut inperitus haec aut stultus incurri...

3a.2. *Or.* 2 *Grec*, 63 (473 B 10-12)

καὶ ἐπάξω τὴν χεῖρά μου ἐπὶ τοὺς ποιμένας καὶ ὠργίσθη ὁ θυμός μου ἐπὶ τοὺς ποιμένας καὶ ἐπὶ τοὺς ἀμνοὺς ἐπισκέψομαι·

et je dirigerai ma main contre les pasteurs et mon cœur s'est mis en colère contre les pasteurs et je passerai en revue les agneaux.

Les manuscrits N (sauf N.14), M.02, M.16, X.15 et X.33 omettent une partie de la citation (*Zach.* 10, 3) de καὶ ὠργίσθη à ἐπὶ τοὺς ποιμένας[83]. Cette omission est sans doute due à un saut du même au même (ἐπὶ τοὺς ποιμένας), ce qui peut expliquer qu'elle ait été reproduite en M.02. Les versions n'amputent pas la citation.

Or. 2 *Arm.*, 63, 12-14 (n. 6)

եւ ածից զձեռն իմ ի վերայ հովուաց, եւ բարկացաւ սրտմտութիւն իմ ի վերայ հովուաց, եւ ի վերայ ոչխարաց այց արարից·

Or. 2 *Rufin*, p. 51, 24

et superducam manum meam super pastores, et: iratus est furor meus super pastores, et super agnos uisitabo.

3a.3. *Or.* 2 *Grec*, 64 (473 C 3-5)

καὶ τὸ τῷ δεσπότῃ περὶ αὐτῶν καλῶς εἰρημένον καὶ προηγορευμένον.

ce qui a été bien dit et proclamé par le maître à leur sujet.

---

[82] SC 247, p. 88.

[83] SC 247, p. 176.

Les manuscrits N, M.16, X.15 et X.33 omettent καὶ προηγορευμένον[84].

Or. 2 *Arm.*, 64, 2 (n. 3)

եւ զՏեառնն յաղագս նոցա ասացուածովն եւ զառաջնորդութեամբն.

Or. 2 *Rufin*, p. 52, 4

de quibus praedixerat dominus.

Cette variante a été examinée plus haut, à propos de l'omission de καλῶς par les versions (1.A.2.2). Rufin fond les deux verbes en un seul, mais la présence du préverbe *prae-* laisse supposer qu'il a bien lu προηγορευμένον.

3a.4. *Or.* 2 *Grec*, 71 (480 A 15-B 1)

καὶ οὐκ ἐᾷ θρασὺν εἶναι καὶ ἄνω βλέποντα·

et cela ne me permet pas d'être audacieux en regardant aussi vers le haut.

Les manuscrits M (sauf M.16) N.16a, N.27 et X.30 écrivent οὐδὲ πορεύεσθαι au lieu de καί[85]. Cette substitution apparaissait également dans les modèles des traductions:

Or. 2 *Arm.*, 71, 2-3 (n. 3)

եւ ոչ ներէն իմանալ եւ ոչ գնալ ի վերայ հայելով.

Or. 2 *Rufin*, p. 55, 20-21

non me permittit hic angor erecto ac resupino pectore et elatis ac sublimibus oculis incedere.

3.b. *Les versions s'accordent avec le groupe N*

3b.1. *Or.* 2 *Grec*, 9 (420 A 1-2)

καὶ ποῦ τι καὶ ἐρωτικὸν ᾆσαι μετὰ τοῦ κισσυβίου

et à chanter aussi peut-être quelque chanson d'amour avec la coupe de bois.

Les manuscrits N et X.15 (X.33 est illisible à cet endroit) omettent μετὰ τοῦ κισσυβίου[86], comme les versions.

---

[84] SC 247, p. 176.

[85] SC 247, p. 182-183.

[86] SC 247, p. 102.

Or. 2 *Arm.*, 9, 14-15 (n. 8)

եւ թերեւս արդեւք ցանկական ինչ երգել·

Or. 2 *Rufin*, p. 14, 3-4

cantare quoque (...) aut antiquitatis aliquid aut amoris.

3b.2. *Or.* 2 *Grec*, 15 (424 C 1-3)

ἀλλ' ἡγεῖσθαι ἰδιώτου μὲν εἶναι κακίαν τὸ φαῦλα πράσσειν, καὶ ὅσα κολάσεως ἄξια, ὧν καὶ ὁ νόμος βαρὺς δεσπότης·

mais estimer que le mal consiste pour un particulier à commettre des actes vils et qui sont dignes de châtiment, actes dont la loi aussi est un maître pesant.

Les manuscrits N, X.15 et X.33 ainsi que les traductions omettent ἄξια[87].

Or. 2 *Arm.*, 15, 4-6 (n. 4)

այլ վարկանել ինքեան զչարութիւն որք զվատթարութիւնսն գործեն եւ որքան ինչ տանջանացն է որոց եւ աւրէնքն ծանունք տեարք են·

Or. 2 *Rufin*, p. 17, 20:

conuenire ergo idiotae et simpliciori cuique putandum est, ne male agat et ut caueat omnia agere quae ad poenam trahuntur uel grauissima legis animaduersione plectuntur.

Comme le signale K. Prächter[88], ce passage est cité au VIe s. dans l'*Ekthesis* d'Agapet le diacre: Ἰδιώτου μὲν κακίαν εἶναί φημι τὸ πράττειν φαῦλα καὶ κολάσεως ἄξια, ἄρχοντος δὲ πονηρίαν τὸ μὴ ποῖειν τὰ καλὰ καὶ σωτηρίας πρόξενα[89]. La leçon des manuscrits M est donc attestée déjà au VIe s.

3b.3. *Or.* 2 *Grec*, 15 (424 C 7-8)

καὶ μὴ βίᾳ κατάρξειν ἀλλὰ πειθοῖ προσάξεσθαι.

et à ne pas commander par la violence mais à guider par la persuasion.

---

[87] SC 247, p. 110.

[88] K. Prächter, *Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapets Königsspiegel*, dans BZ 2 (1893), p. 457.

[89] *Agapetos Diakonos, Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos.* Erstmals kritisch herausgegeben von R. Riedinger (Ἑταιρεία φίλων τοῦ λαοῦ. Κέντρον ἐρεύνης Βυζαντίου, 4), Athènes, 1995, § 66, p. 70, 10-12.

Les manuscrits N (à l'exception de N.06), X.15, X.30 et X.33 ont καθείρξειν comme les versions (*à ne pas le contraindre par la violence*), au lieu de κατάρξειν[90]:

Or. 2 *Arm.*, 15, 8-9 (n. 8)

(...) *եւ ոչ բռնութեամբ արգելուլ.*

Or. 2 *Rufin*, p. 18, 4

(...) *non enim oportet ui uel necessitate constringere.*

3b.4. *Or.* 2 *Grec*, 24 (433 B 11)

καὶ πειραζόμενος καὶ νικῶν τὸν νικήσαντα.

et il est éprouvé et il vainc celui qui l'a vaincu.

Les manuscrits M.06, M.10, M.14, N.16a, X.11, X.30 et X.34 ont τὸν πειράζοντα au lieu de τὸν νικήσαντα[91]. Les versions suivent le texte partagé par la majorité des manuscrits N, M.16, X.15 et X.33:

Or. 2 *Arm.*, 24, 12 (n. 8)

եւ փորձի, եւ յաղթէ յաղթողին:

Or. 2 *Rufin*, p. 24, 18

et temptatur et uincit eum qui uicerat.

Les deux leçons proposées par la tradition manuscrite se valent et l'influence du contexte a pu jouer de la même manière dans les deux cas. Des passages parallèles se trouvent dans l'*Or.* 14, 3 (861 B 5-6): καὶ Ἰησοῦς αὐτὸς νηστεύων καὶ πειραζόμενος καὶ νικῶν τὸν πειράζοντα; et surtout dans l'*Or.* 38, 16 (329 B 14): καὶ πειραζόμενον καὶ νικῶντα, avec la même variation, puisque le texte du discours 38 édité par les Mauristes est celui des manuscrits N soutenu par toutes les versions anciennes (latine, arménienne, syriaque ancienne et syriaque récente), mais que les manuscrits M ajoutent τὸν πειράζοντα. La variation n'est pas polarisable par des critères strictement internes à la tradition grecque.

3b.5. *Or.* 2 *Grec*, 47 (456 A 12-13)

καὶ τὰ ῥητέα καὶ τὰ πρακτέα μαθεῖν οὐκ εἰδότες (ἐδοκιμάσαμεν)

nous avons jugé bon d'apprendre ce qu'il faut dire et faire puisque nous ne le savions pas

---

[90] SC 247, p. 110.

[91] SC 247, p. 122.

D'après l'apparat de SC, les manuscrits N attestent διὰ τοῦτο avant le premier καί[92]. J. Bernardi a choisi d'éditer cette leçon dans le texte et il note en apparat: "διὰ τοῦτο om. SDPC v", "v" étant l'édition des Mauristes, reproduite dans la PG, et SDPC les quatre manuscrits M choisis par les éditeurs de SC Cependant, les sondages réalisés dans les sept manuscrits supplémentaires et une vérification dans M.06 (C) et N.06 (V) révèlent que l'apparat de J. Bernardi est fautif: ce sont les manuscrits M et X.30 qui ajoutent διὰ τοῦτο. Cette addition est absente des traductions.

Or. 2 *Arm.*, 47, 6 (n. 2)

եւ զճառելիսն եւ զգործելիս ուսանել ոչ գիտելով (փորձեցաք)

Or. 2 *Rufin*, p. 38, 16

dicta factaque quae ad pietatem pertinent discere potius ignorans malui...

3b.6. *Or.* 2 *Grec*, 61 (472 B 10)

ὅτι χεῖλη ἱερέως φυλάξεται γνῶσιν.

parce que les lèvres du prêtre garderont la connaissance.

Les manuscrits M sauf M.16 ont κρίσιν au lieu de γνῶσιν[93]; les versions suivent le texte N:

Or. 2 *Arm.*, 61, 13

զի շրթունք քահանայի պահեսցեն զգիտութիւն·

Or. 2 *Rufin*, p. 50, 14

quoniam labia sacerdotis seruabunt scientiam.

Il s'agit d'une citation exacte de *Mal.* 2, 7. L'édition de Göttingen[94] signale une variante κρίσιν dans la tradition indirecte de *Malachie*, chez Chrysostome[95] et Cyrille d'Alexandrie[96].

---

92 SC 247, p. 150.

93 SC 247, p. 172.

94 *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, XIII. *Duodecim prophetae*, edidit J. Ziegler, Göttingen, 1943, p. 332.

95 *Expositio in Psalmum 137* (CPG 4413), PG 55, col. 407, l. 55: κρίσιν; et *In Ep. ad Galatas commentarius* (CPG 4430), PG 61, col. 624, l. 18 = *Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani Interpretatio Epistolarum Paulinarum per homilias facta*, editio noua a F. Field, Oxford, 1852, IV, p. 18, l. 25 (pas de variante signalée dans l'apparat): γνῶσιν. Cette recherche a été effectuée grâce au TLG.

96 *Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in xii prophetas minores*, post Pontanum et Aubertum edidit P. E. Pusey, Oxford, 1868 (CPG 5204): quatre citations avec κρίσιν, deux avec γνῶσιν et une avec τὴν τοῦ νόμου γνῶσιν; *Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in D.*

3b.7. *Or.* 2 *Grec*, 76 (484 A 7-8)

Τοῦτό με ἵστη κάτω καὶ ταπεινὸν ἐποίει καὶ εἶναι βέλτιον ἔπειθεν ἀκούειν φωνὴν αἰνέσεως.

Cela me rabaissait et me rendait humble et me persuadait qu'il valait mieux écouter la voix de la louange.

Les manuscrits N et M.16 omettent καὶ ταπεινὸν ἐποίει[97], comme les versions:

Or. 2 *Arm.*, 76, 1-2 (n. 1)

Սա զիս կացուցանէ ի ստորինս եւ լինել լաւադոյն հաւանեցոյց լսել ձայնի աւրհնութեան·

Or. 2 *Rufin*, p. 59, 8

Haec sunt quae mihi suadebant melius esse audire uocem doctorum.

Rufin omet le texte à partir de ἵστη κάτω.

3b.8. *Or.* 2 *Grec*, 95 (497 B 11-12)

ἀλλὰ ἐνώτιον χρυσοῦν σαρδίῳ πολυτελεῖ δεθῆναι.

mais que le pendant d'or soit attaché à une pierre précieuse.

Les manuscrits N et M.16 omettent χρυσοῦν[98].

Or. 2 *Arm.*, 95, 12-13 (n. 10)

այլ ընդ սարդիոն գինդ բազմագին յեռուլ·

Or. 2 *Rufin*, p. 72, 1

et esset sardium pretiosum inauris.

L'omission des versions et de N s'écarte de la citation biblique: εἰς ἐνώτιον χρυσοῦν σάρδιον πολυτελὲς δέδεται, λόγος σοφὸς εἰς εὐήκοον οὖς (*Prov.* 25, 12). L'apparat de SC est troublant à cet endroit: le texte de Rufin, *inauris* (la boucle d'oreille), ne confirme en rien la leçon χρυσοῦν.

Joannis Evangelium, edidit post Aubertum P. E. Pusey, Oxford, 1872 (CPG 5208): deux citations avec κρίσιν; et *Commentarius in Isaiam* (CPG 5203), PG 70: trois citations avec κρίσιν. Cette recherche a été effectuée grâce au TLG.

[97] SC 247, p. 188.

[98] SC 247, p. 214.

3b.9. *Or.* 2 *Grec*, 97 (500 B 1-4)

ἵνα τὴν τοῦ γράμματος φυγὼν παλαιότητα τῇ καινότητι δουλεύσῃ τοῦ πνεύματος καὶ μεταβῇ καθαρῶς ἐπὶ τὴν χάριν ἀπὸ τοῦ νόμου πληρουμένου πνευματικῶς ἐν τῇ καταργήσει τοῦ σώματος;

pour que, fuyant l'ancienneté de la lettre, il soit au service de la nouveauté de l'esprit et passe clairement du côté de la grâce, à partir de la loi qui s'accomplit spirituellement par l'abolition du corps.

Les manuscrits M (sauf M.16), N.06, X.30 et X.34 ont γράμματος au lieu de σώματος[99].

Or. 2 *Arm.*, 97, 8

(...) *ի խափանման մարմնոյն:*

Or. 2 *Rufin*, p. 73, 12

(...) *in destructione corporis*

La leçon γράμματος est une erreur, induite par le contexte: τοῦ γράμματος παλαιότητα. La leçon σώματος convient mieux au sens et à la lettre du passage, puisque l'abolition du corps est la condition d'un accomplissement spirituel (πνευματικῶς) et qu'en *Rom.* 6, 6, Paul parle de l'abolition du corps du péché (ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας). Il est donc légitime de considérer la leçon des manuscrits N et des versions comme la leçon originale. Il faut noter que la variante γράμματος est facilement reproductible, ce qui expliquerait sa présence simultanée en N.06 et X.34 et dans les manuscrits M. En ce qui concerne la tradition indirecte, il n'a jamais été relevé que Maxime le Confesseur citait tacitement ce passage du discours 2, dans ses *Quaestiones ad Thalassium*[100], avec la leçon secondaire: ἵνα πληρώσῃ τὸν νόμον πνευματικῶς ἐν τῇ καταργήσει τοῦ γράμματος.

Attitude de la version syriaque

La version syriaque Sm n'atteste aucune leçon secondaire de N, mais par contre certaines leçons secondaires de M: 2.7, 3b.1, 3b.4, 3b.5, 3b.7. Il faut en conclure que le modèle de cette version devait être un représentant du groupe M, mais dans un état moins évolué que celui que présentent les manuscrits M aujourd'hui conservés.

---

[99] SC 247, p. 216.

[100] *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, I. *Quaestiones I-LV, una cum latina interpretatione Ioannis Scottis Eriugenae iuxta posita*, ediderunt C. Laga et C. Steel (CCG 7), Leuven – Turnhout, 1980, 50, 48-49 (p. 381).

Conclusion partielle

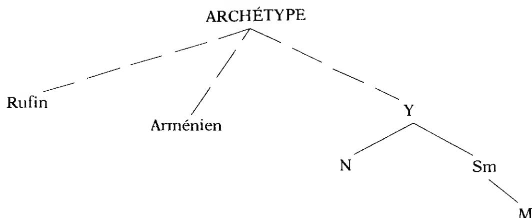
Selon le premier schéma de la tradition qui a été dessiné, un accord des versions avec une partie de la tradition grecque doit remonter au-delà du subarchétype Y et est par conséquent une leçon primitive. Dès lors, la leçon de l'autre groupe est une leçon dérivée et indique une ascendance commune des manuscrits qui la comportent. Le fait que les versions s'accordent tantôt avec les manuscrits M, tantôt avec les manuscrits N implique que les deux groupes de manuscrits comportent chacun des leçons dérivées et constituent donc deux familles de manuscrits. Le manuscrit X.30 rejoint la famille M, dont il n'atteste toutefois pas toutes les leçons secondaires (en 2.7, 3b.3, 3b.6 et 3b.8, X.30 présente la leçon primaire de N): il s'agit vraisemblablement d'un témoin généalogiquement antérieur aux manuscrits M conservés. Les manuscrits X.15 et X.33 doivent être rangés avec les manuscrits de la famille N, dont ils partagent toutes les leçons secondaires. Plusieurs manuscrits présentent quelques leçons secondaires de la famille à laquelle ils n'appartiennent pas et sont donc contaminés: N.06 présente la leçon secondaire de M en 2.4 et 3b.3, N.16a, N.27 et X.15 comportent l'addition propre à M en 2.7. C'est le cas de quelques autres manuscrits encore, mais cela concerne des variantes qui peuvent se reproduire assez facilement, ce qui ne rend pas nécessaire l'hypothèse d'une contamination (2.6, 3a.2, 3b.4, 3b.9). Comme cela a été noté dans l'introduction, M.16 s'aligne plus souvent sur le comportement de la famille N, dont il présente les leçons secondaires 2.1, 3a.3 et 3a.4, ainsi que de nombreuses leçons primaires, mais il comporte aussi quatre variantes secondaires de M (2.4, 3b.1, 3b.2, 3b.5), ce qui en fait également un témoin contaminé.

L'identification des leçons primitives grâce au témoignage des versions permet d'évaluer correctement les choix éditoriaux de J. Bernardi. Dans neuf cas sur treize, les versions soutiennent la leçon de la famille N; cela concorde avec les proportions observées sur d'autres discours[101]. L'édition de SC édite neuf fois sur treize le texte de M, généralement plus long, quatre fois avec raison et cinq fois à l'encontre de l'histoire du texte.

Le schéma d'évolution de la tradition textuelle peut donc être complété comme suit:

---

[101] Macé, c.r. de *Versio armeniaca*, III, p. 465-466.



CONCLUSION GÉNÉRALE

La critique des sources et la recherche des origines constituent pour les âmes trop sérieuses une cure salutaire...
V. Jankélévitch, *L'Ironie*, p. 27.

La comparaison systématique des deux traductions les plus anciennes du discours 2 de Grégoire de Nazianze avec le texte grec aboutit à des résultats significatifs, qui démontrent l'intérêt de travailler à la fois sur les manuscrits et sur les traductions et de disposer d'éditions critiques commentées.

Une histoire du texte grec a pu être ébauchée et synthétisée dans un schéma, qui pose les embranchements les plus anciens auxquels il soit possible de remonter dans l'arbre généalogique de la tradition manuscrite. Toute la tradition grecque conservée, si abondante soit-elle, remonte à un subarchétype unique, caractérisé par des leçons secondaires par rapport au texte représenté par les versions. Cette tradition grecque se divise au moins en deux branches, M et N, qui portent chacune des leçons dérivées. Sans ce schéma de transmission, le choix des variantes est arbitraire. Les éditeurs de SC ont souvent privilégié le texte M, surtout quand les manuscrits M présentaient un texte plus long. Cette préférence donnée au texte M repose sur l'une des conclusions de T. Sinko, selon laquelle le texte M est plus proche de l'original[102]. T. Sinko basait cette affirmation principalement sur le témoignage de la version de Rufin, qu'il privilégiait par rapport à la version arménienne[103]. L'analyse des variantes de la deuxième catégorie a prouvé au contraire que la version arménienne est plus fiable que celle de Rufin, et l'examen des variantes de la troi-

[102] Sinko, *De Traditione*, p. 218.

[103] *Ibidem*: "Rufinus ut testis semper adhibeatur, Syri saepius, Armenus rarius respicatur".

sième catégorie a démontré que le texte N conserve davantage de leçons primitives.

La recherche a pu apporter quelques éléments d'information en ce qui concerne la circulation des textes. Le texte conservé en latin et en arménien a totalement disparu de la tradition grecque conservée. Cela signifie concrètement qu'à un moment de son histoire toute la tradition n'a tenu qu'à un seul manuscrit, qui a supplanté, pour une raison inconnue, tous les autres. Par ailleurs, l'analyse de la version syriaque moyenne permet de situer un état de texte pré-M en Syrie-Palestine au VIe s. Cette conclusion est corroborée par un témoignage de la tradition indirecte grecque ancienne[104]: le texte d'Agapet le diacre, qui peut être situé à l'époque de Justinien et en milieu palestinien[105], présente en effet une leçon secondaire de M en 3b.2.

N'est-ce pas là ce qu'il faut exiger de toute histoire? situer les objets dans le temps et l'espace, s'interroger sur les origines, interpréter les faits dans leur évolution, donner le sens de cette évolution?

Le témoignage des versions doit être décisif pour l'éditeur du texte grec. Toutefois, ce témoignage n'est pas facile à utiliser, car le texte grec sous-jacent aux versions est souvent difficile à restituer avec précision. Les traducteurs ont dû lire un texte grec différent de celui qui a été conservé par la tradition directe, mais il n'est pas toujours possible de réécrire adéquatement ce texte, dont les traductions ne nous livrent qu'un écho. Cette difficulté doit inciter l'éditeur du texte grec à la prudence dans la manipulation du texte des versions. Le texte grec préservé par les versions est irrémédiablement perdu.

Marc Dubuisson - Caroline Macé

Kath. Univ. Leuven
Hoger Instituut
voor Wijsbegeerte
Kard. Marcierplein, 2
Place Blaise Pascal, 1
B-3000 Leuven

---

[104] Le CEGN a patronné différentes recherches concernant la tradition indirecte et développé une base de données des citations, qui compte actuellement plus de 1500 entrées. Caroline Macé a bénéficié d'un Junior Fellowship à Dumbarton Oaks en 2000-2001 afin d'exploiter ces données.

[105] S. Rocca, *Un trattatista di età giustinianea, Agapeto Diacono*, dans *Civiltà Classica e Cristiana* 10 (1989), p. 305.

ANNEXE I: SIGLES DES MANUSCRITS CITÉS

CEGN	SC	Nom	Bibliographie
M.02	—	*Londres, B.L., Add.* 22732	MOSSAY, *Repertorium* II, p. 51; SOMERS, *Collections complètes*, p. 338-340.
M.05	—	*Paris, B.N., gr.* 515	MOSSAY, *Repertorium* I, p. 45-46; SOMERS, *Collections complètes*, p. 402-406.
M.06	C	Paris, *B.N., Coisl.* 51	MOSSAY, *Repertorium* I, p. 99; SOMERS, *Collections complètes*, p. 429-434.
M.10	P	*Patmos* 33	MOSSAY, *Repertorium* III, p. 151-152; SOMERS, *Collections complètes*, p. 490-497.
M.14	D	*Venise, Marc. gr.* 70	MOSSAY, *Repertorium* VI, p. 240-242; SOMERS, *Collections complètes*, p. 579-586.
M.16	S	*Moscou, Syn. gr.* 139	MOSSAY, *Repertorium* III, p. 219-220; SOMERS, *Collections complètes*, p. 595-600.
N.06	V	*Vienne, B.N., Theol. gr.* 126	MOSSAY, *Repertorium* II, p. 118-119; SOMERS, *Collections complètes*, p. 360-365.
N.14	—	*Athos, Vatop.* 108	MOSSAY, *Repertorium* IV, p. 45-47; SOMERS, *Collections complètes*, p. 478-484.
N.16a	Q	*Patmos* 43	MOSSAY, *Repertorium* III, p. 159; SOMERS, *Collections complètes*, p. 510-513.
N.23a	A	*Milan, Ambros.*, E 49 inf.	MOSSAY, *Repertorium* VI, p. 177-181; SOMERS, *Collections complètes*, p. 565-568.
N.27	W	*Moscou, Syn. gr.* 142	MOSSAY, *Repertorium* III, p. 223-225; SOMERS, *Collections complètes*, p. 608-612.
N.29	—	*Vatican, Vat. gr.* 460	MOSSAY, *Repertorium* V, p. 48; SOMERS, *Collections complètes*, p. 619-622.
V.47	—	*Paris, B.N., gr.* 984	MOSSAY, *Repertorium* I, p. 79.
X.11	B	*Paris, B.N., gr.* 510	MOSSAY, *Repertorium* I, p. 43-44; SOMERS, *Collections complètes*, p.392-396.
X.15	—	*Paris, B.N., gr.* 975 B	MOSSAY, *Repertorium* I, p. 76; SOMERS, *Collections complètes*, p. 426-429.
X.30	—	*Milan, Ambros.*, A 216 inf.	MOSSAY, *Repertorium* VI, p. 169-170; SOMERS, *Collections complètes*, p. 556-558.
X.33[106]	—	*Moscou, Syn.* gr. 140	MOSSAY, *Repertorium* III, p. 220-222; SOMERS, *Collections complètes*, p. 600-605.
X.34	T	*Moscou, Syn. gr.* 147	MOSSAY, *Repertorium* III, p. 228-230; SOMERS, *Collections complètes*, p. 615-618.

[106] Les feuillets du manuscrit X.33 doivent être remis en ordre: ff. 8^r-10^v, 18^r-23^v, 17, 31, 11^r-16^v, 24, 25, 26^r-30^v, 32^r-42^r. Même après remise en ordre, il subsiste deux lacunes: entre le f. 24 et le f. 25 (de 465 A 3 à 468 B 10) et entre le f. 30^v et le f. 32^r (de 484 B 10 à 485 C 7). Ces lacunes concernent les variantes 1.A.1.3 et 1.E.5.

ANNEXE II: LE CAS PARTICULIER DU MANUSCRIT X.22

Le manuscrit X.22[107] a été signalé ailleurs comme un manuscrit hors normes, parce qu'il présente à la fois de nombreuses leçons propres, souvent fautives, des leçons qui le rattachent à l'un ou l'autre groupe secondaire de la tradition, et d'autres encore qui le rapprochent inopinément de la traduction arménienne[108]. C'est pourquoi il était important de vérifier le comportement de ce manuscrit sur les variantes du discours 2[109].

Les aspects non textuels de ce manuscrit en font également un témoin exceptionnel. M.-L. Agati pense que ce manuscrit, dont la datation a été estimée du Xe s., a été copié dans une écriture qui présente quelque affinité avec l'écriture "bouletée", et est sans doute d'origine provinciale d'après sa décoration[110]. Francesco D'Aiuto a eu l'amabilité d'examiner quelques planches de ce manuscrit et de nous faire part de ses conclusions[111]. Il pense pouvoir affirmer avec une certaine sécurité que la graphie et l'ornementation de ce manuscrit font penser à un produit provincial, probablement datable des dernières années du IXe s. ou du début du Xe s. Plus précisément, en ce qui concerne l'origine géographique du document, l'affinité de l'ornementation avec des produits orientaux (arméniens et géorgiens) oriente la recherche vers l'aire orientale de l'Empire byzantin, sans doute l'Asie Mineure, région proche du Caucase.

Quelques caractéristiques du contenu de X.22, qui a été amputé du début, comme l'indique le catalogue de V. Somers, sont remarquables: le manuscrit contient deux pièces en double (les lettres théologiques, *Ep.* 101 et *Ep.* 102); trois pièces qui se suivent sont pourvues d'indications stichométriques (*Or.* 21, 15, 24), alors que cela manque pour les autres discours. Ces deux éléments font penser à une copie sur plusieurs modèles, peut-être une copie simultanée par plusieurs copistes; mais s'il y a des différences de mains dans ce manuscrit, elles ne sont pas sensibles. Le manuscrit semble avoir été originellement divisé en deux volumes, entre le discours 2 (f. 117) et le discours 38 (f. 118), à moins que les cahiers n'aient été mélangés. Seul un examen sur pièce permettrait de trancher, car le microfilm est de très mauvaise qualité et les signatures de cahiers, qui ne sont peut-être même pas originales[112], souvent illisibles. La séquence des discours dans la deuxième partie du manuscrit (après le f. 117) le rapproche nettement des manuscrits M[113]. À la fin du

---

[107] *Athos, Lavra* B 118: Mossay, *Repertorium* IV, p. 126-127 et VI, p. 300; Somers, *Collections complètes*, p. 466-469.

[108] Voir Macé – Sanspeur, *Discours* 6, p. 403, 406-407.

[109] Le manuscrit a été examiné sur microfilm par C. Macé.

[110] M.-L. Agati, *La minuscola "bouletée"* (*Littera Antiqua*, 9), Cité du Vatican, 1992, p. 282-283.

[111] Lettre du 22 juin 2001. Nous remercions Francesco D'Aiuto pour la gentillesse avec laquelle il a mis sa grande compétence à notre service.

[112] Somers, *Collections complètes*, p. 466.

[113] Somers, *Collections complètes*, p. 94: "l'aménagement de quatre sous-acolouthies de M a fourni la structure de l'acolouthie d'un seul témoin X (X.22)". L'adéqua-

manuscrit, entre les deux dernières pièces grégoriennes, l'*Exhortatio ad virgines* (*Carm.* I, 2, 3) et l'*In Ecclesiasten* (CPG 3061, traditionnellement attribué à Grégoire le Thaumaturge[114]), se trouvent deux textes qui n'avaient pas été identifiés jusqu'ici: le *De deitate adversus Euagrium* (vulgo *In suam ordinationem*) de Grégoire de Nysse (CPG 3179)[115], et cinq des *Syllogismi contra Manicheos* (CPG 3220, 2545 et 6861), finalement attribués à Jean le Grammairien par M. Richard[116]. Ces textes sont fragmentaires, parce qu'à partir du f. 241 il manque une colonne par page dans le manuscrit[117]. Les titres n'en sont pas conservés, ce qui ne permet pas de savoir si ces textes étaient mis sous le nom de Grégoire de Nysse ou sous celui de Grégoire de Nazianze.

Par rapport aux autres manuscrits grecs, X.22 n'atteste aucune leçon secondaire de N et il atteste plusieurs leçons secondaires de M mais pas toutes: il ne suit pas le comportement des manuscrits M en 2.1, 2.6, 2.7 (il n'ajoute pas φράσω καὶ πρὸς ὑμᾶς comme le font les manuscrits M), 3b.2, 3b.5, 3b.6, 3b.7, 3b.8 et 3b.9. Il pourrait donc s'agir d'un état de texte de type M, mais généalogiquement antérieur à tous les manuscrits M conservés. Cette proximité textuelle de X.22 par rapport aux manuscrits M était annoncée par la parenté d'acolouthie.

Ce manuscrit atteste sept des 34 variantes propres aux versions: 1.A.3.1 et 1.A.3.3, 1.A.4.2, 1.D.1, 1.E.1, 1.E.2, 1.E.3. Pour le lieu variant 1.D.1, X.22 a l'infinitif ἔχειν, ce qui le rapproche davantage des versions (ἔχει) que des au-

---

tion d'ensemble de X.22 à l'ordre de M se traduit non seulement par l'agencement des discours dans les sous-séquences, mais aussi par la disposition des sous-séquences elles-mêmes.

[114] M. Slusser, *Gregory Thaumaturgus: Life and Works* (*Fathers of the Church: a New Translation*, 98), Washington DC, 1998, p. 22-25 et p. 127-146.

[115] *Gregorii Nysseni opera*, IX. *Sermones*. Pars I, ediderunt G. Heil, A. Van Heck, E. Gebhardt, A. Spira, Leyde, 1967, *De deitate adversus Euagrium oratio qua sententiam suam in concilio constantinopolitano prolatam confirmavit*, edidit E. Gebhardt, p. 328-341. Les fragments de texte conservés sont les suivants: de p. 331, 4 (f. 255ᵛ, col. B) à p. 333, 1 (f. 256ʳ, col. A); de p. 334, 24 (f. 256ᵛ, col. B) à p. 336, 15 (f. 257ʳ, col. A); et de p. 338, 14 (f. 257ᵛ, col. B) à p. 340, 5 (f. 258ʳ, col. A). Le texte de X.22 présente des variantes qui rapprochent ce texte de celui des manuscrits T (*Turin, BN*, B.I.4) et V (*Vatican, Vat. gr.* 1759) de l'édition de Gebhardt. Le manuscrit T contient une collection complète de Grégoire de Nazianze (M.13: cfr Mossay, *Repertorium* VI, p. 222-223; Somers, *Collections complètes*, p. 577-579), et le *De deitate* de Grégoire de Nysse s'y trouve sous le titre de l'*Ep.* 243, *Ad Euagrium*, qui est généralement attribuée à Grégoire de Nysse mais conservée dans le corpus de Grégoire de Nazianze (CPG 3222). Un troisième manuscrit de Grégoire de Nazianze contient cette même pièce: le *Paris, BN, gr.* 560, dont la première partie (f. 1-51ᵛ), datée du XVᵉ s., est une collection de "non lus" (V.52). Le *De deitate* s'y trouve, sous le nom de Grégoire de Nazianze, entre les discours 27 et 32 (Cfr Mossay, *Repertorium* I, p. 64; Somers, *Collections complètes*, p. 420-423).

[116] *Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt*, edidit M. Richard, appendicem suppeditante M. Aubineau (CCG 1), Turnhout – Leuven, 1977, p. 129-133 (*Syllogismi sanctorum patrum*): X.22 conserve les syllogismes 12, 3, 13, 8 et 9.

[117] Somers, *Collections complètes*, p. 466.

tres manuscrits grecs (ἐκείνου). Quatre des omissions qu'il partage avec les versions (1.E.1, 1.E.2, 1.E.3, 1.A.4.2) ont été corrigées en marge dans le manuscrit, sans qu'il soit possible de préciser à quelle époque cette correction a eu lieu. En 1.A.4.2, la correction se trouve en partie dans la marge et en partie dans le texte, où elle a remplacé un mot, probablement de trois lettres, qu'elle a rendu illisible et qui ne se trouve ni dans les autres manuscrits grecs ni dans les versions. De plus, en trois autres lieux variants, X.22 atteste une leçon qui ne se trouve ni dans les deux traductions les plus anciennes ni dans les autres manuscrits grecs. En 1.D.4, il porte la leçon οὐ καρπώματα au lieu de ἐκ ἁρπαγμάτων en latin, de οὐκ ἁρπάγματα en arménien et de οὐκ ἀπάργματα dans les autres manuscrits grecs: la leçon de X.22 est très proche de celle de la version syriaque. Ce lieu variant multiple a connu un processus d'évolution d'une complexité qui défie toute tentative d'explication et relativise les schémas trop rigides. En 1.D.5, X.22 atteste la même leçon que X.30 et Sm, τὰ ῥεύματα. En 1.E.5, le manuscrit conserve le début du texte omis par les versions: ἢ ἄρχοντες ἀπειθοῦντες (il omet le texte de καὶ κακῶς ἀκούειν à σκληρότητα).

Le manuscrit X.22 présente donc à la fois des leçons qui le rapprochent de l'archétype et d'autres qui l'apparentent à Sm et à un état de texte pré-M. La présence simultanée de ces deux types de leçons est contradictoire: les premières font remonter X.22 au-delà du subarchétype Y, les secondes l'ancrent sur l'une des deux branches dérivées de ce subarchétype. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous en sommes réduits à admettre qu'il s'est produit dans l'ascendance de ce manuscrit une contamination entre un ancêtre de la branche M et un survivant du naufrage des témoins concurrents du subarchétype. La provenance géographique "périphérique"[118] de ce manuscrit contribue à expliquer qu'il ait conservé des leçons disparues du reste de la tradition manuscrite grecque. Ce manuscrit exceptionnel mériterait en tous les cas un examen particulier approfondi.

---

[118] Plusieurs contributions du cinquième colloque international de paléographie grecque ont toutefois souligné la difficulté de dater et localiser les manuscrits grecs et remis en cause bien des opinions reçues, notamment l'opposition courante centre/périphérie: voir entre autres P. Canart, *Peut-on dater et localiser les manuscrits grecs?*, dans *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998)*, a cura di G. Prato (*Papyrologica Florentina*, 31), Florence, 2000, p. 679-684.

Denis M. Searby

A Paraphrase of Gregory of Nazianz, *Carmen de virtute* 2.9, in an Uppsala Ms.

The text edited here is an anonymous prose paraphrase of a poem about virtue by Gregory of Nazianz. The poem itself has recently been critically re-edited by Roberto Palla along with a commentary and a German translation by Manfred Kertsch.[1] Palla's introduction includes a complete study of the manuscript transmission, including all the paraphrases known to him, the text in *cod. Ups. gr.* 8 not being among them.[2] The indirect transmission of the works of St. Gregory, including the tradition of prose paraphrases of his poetry, was especially studied by Friedhelm Lefherz in a dissertation from 1958.[3]

Ancient training in rhetoric included learning how to write prose paraphrases of poetry; e.g. see Quintilian, *Institutio oratoria* I 9.2, X

[1] R. Palla – M. Kertsch, *Gregor von Nazianz. Carmina de virtute Ia/Ib*, Graz 1985. The best known edition of Greg. Naz., *Carmina moralia* I 2,9 remains the one published by D. A. B. Caillau in Paris 1840 (which incorporates some notes by Fr. Combefis) and reprinted in PG 37 cols. 667-680. It is worthwhile noting that *carm.* I 2,10 (also entitled *de virtute*) has been recently edited in: *Gregorio Nazianzeno. Sulla Virtù, carme giambico* (1,2,10), *Introduzione, testo critico e traduzione di Carmelo Crimi. Commento di Manfred Kertsch. Appendici a cura di Carmelo Crimi e José Guirau*, Pisa 1995 (*Poeti Cristiani. Collana diretta da Roberto Palla*. No. 1). The bibliography compiled by C. Crimi and M. Kertsch will be useful to anyone interested in Gregory's moral poetry.

[2] *Cod. Ups. gr.* 8, paper, 336 folios, was written, almost entirely by a single scribe, in the late 15th century. (The year 1462 is mentioned in a letter of Card. Bessarion on f. 167r). The ms. has been the subject of two published studies: S. Y. Rudberg, "Der codex Upsaliensis graecus 8, eine inhaltsreiche Miszellanhandschrift", in *Probleme der neugriechischen Literatur* 3 (*Berliner Byzantinistische Arbeiten* 16; Berlin, 1960), 3-9; and S. Torallas Tovar, "De codicibus graecis Upsaliensibus olim Escurialensibus" in *Erytheia* 15 (1994) 224-242. See also: V. Lundström, "De codicibus graecis olim Escorialensibus, qui nunc Upsaliae adseruantur", in *Eranos* 2 (1897) 1-7; L.-O. Sjöberg, "Codices Upsalienses graeci 6 et 8", in *Eranos* 58 (1960) 29-35. Torallas p. 225 compares the very similar hand identified as Theodoros (*anno* 1488), no. 176 in H. Hunger, *Repertorium der griechieschen Kopisten 800-1600* (vol. 2), Viena 1989. A fuller codicological study of this ms. was undertaken by two doctoral students in a research project organized by Prof. Jan Fredrik Kindstrand at Uppsala University. The results are expected to be published in the near future. This article was written in connection with the same research project. I thank Prof. Kindstrand for the opportunity of collaboration.

[3] F. Lefherz, *Studien zu Gregor von Nazianz, Mythologie, Überlieferung, Scholiasten*, diss. Bonn 1958.

OCP 69 (2003) 341-353

5.4, 5, 8, Aelius Theon, *Progymnasmata* pp. 62,10-64,28 (ed. Spengel, *Rhet. Gr.* II, Leipzig 1854, repr. Frankfurt am Main 1966) and Aristides, *Technai rhetoricae* I 14: *Paraphrasis* (ed. Schmid, *Rhet. Gr.* V, Leipzig 1927, p. 68f.); the latter offers an example of a paraphrase of the first lines of the Iliad.[4] In his handbook of literary rhetoric, Lausberg[5] explains that the prose paraphrasing of poetry was carried out in three phases: 1) analysis of the verse metre; 2) *interpretatio*, which involved translating poetic words and forms into their prose counterparts; and 3) the actual *paraphrasis*, whose aim was not to be a mere translation but a clarifying elaboration of the text. The paraphrase we are dealing with here fits this description more or less, inasmuch as it is a prose translation that does indeed enlarge on the original poem, albeit only moderately so, holding itself very close to the original and expanding on it at only a few points.

Carm. mor. I 2,9 appears in the so-called "Corpus of 14 Paraphrases" of St. Gregory's *carmina* which is usually attributed to Nicetas David. *Patrologia Graeca* vol. 38 cols. 685-841 contains a reprint of Dronke's edition of *Nicetae Davidis Paraphrasis carminum arcanorum S. Gregorii Naz.* based on one of the oldest mss. (*Cusanus* 48 pp. 124-145); the "paraphrase" of I 2,9 is found in cols. 712-730. However, this is neither a paraphrase according to the criteria given above nor does it resemble the one in the Uppsala ms. The paraphrases of Nicetas are more like commentaries in which each poem is divided into groups of verses: the author cites the first lines of each verse group and then expounds on them. The word paraphrase does not even appear in the title introducing each poem; they are explicitly called commentaries, as in the title for I 2,9: ἐξήγησις τῶν ἀπορρήτων τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ... ἐπῶν· Περὶ ἀρετῆς ἀνθρωπείας θ' (22). The paraphrase in our ms. shows no relation with this text.

In his discussion of the ms. tradition of I 2,9, Palla mentions an anonymous prose paraphrase, a simple rendering of the poem into prose, found in only three mss. known to him: *Marcianus graecus* 494,[6] *Romani Collegii graeci gr.* 8[7] and *Parisinus graecus* 991,[8] the lat-

---

[4] Cf. also R. Cribiore, *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt*, Atlanta 1996, who deals with papyrus remains of school exercises, mentioning paraphrases on p. 51; and T. Morgan, *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge 1998, 202-226, who also deals with school exercises in the papyri, although in considerably more detail than Cribiore.

[5] H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 3rd ed., Stuttgart 1990, §1100.

[6] See E. Mioni, *Codices Graeci Manuscripti Bibliothecae Civi Marci Venetiarum*, Rome 1985, vol. 2, p. 311.

ter being a copy of *Coll. gr.* 8.[9] This paraphrase is similar in kind to although simpler than the one in our ms., as is evident even in its opening words (from *Paris. gr.* 991 f. 242v): τὴν ἀρετὴν ποθῶ μὲν καὶ ἀγαπῶ, τοῦτο δὲ οὐκ ἐδίδαξέ με τίς ἐστιν αὕτη καὶ πόθεν ἢ ποίῳ τρόπῳ προσκτήσεται. In *cod. Ups. gr.* 8, we are dealing with a paraphrase of I 2,9 not attested elsewhere as far as I know.

The text in our ms. presents few difficulties. Some orthographic and other relatively minor corrections were required, as can be seen in the *apparatus criticus*; note that iotacisms and other such deviations from standard orthography have been standardized in my text. It is not clear to me which ms. tradition of the original poem our paraphrast was using. It may be of interest to note that in several mss.[10] the poem is divided into two parts, part two beginning at line 85 with the title Περὶ ἀρετῆς β´ παραινετικός. This is not reflected in our paraphrase. There is an omission of most of lines 75-77 in V1 (*Vaticanus gr.* 488), but these lines are paraphrased in our text.

Palla's edition of I 2,9 differs from Caillau's in *Patrologia Graeca* only in minor details. Relevant for our paraphrase are the following:

a) Lines b24-25 Palla: μηδ' ἐπὶ σεῖο θάρσος ἔχειν. Lines 108-109 Caillau: μηδ' ἐπὶ σεῖο κάρτος ἔχειν. The reading in our paraphrase resembles more the former: μηδ' ἐπὶ συνέσει θάρρει σῇ. In his *apparatus criticus*, Palla ascribes the reading κάρτος to the reconstructed hyparchetype Ω.
b) Line b29 Palla (reflecting the reading in the *codd.*): λίην μὲν τρομέειν. Caillau (line 113) emends μὲν to μὴ. Our ms. paraphrases these words as: τρέμειν μὲν καλὸν καὶ δεδιέναι πάντοτε.
c) Line b60 Palla (following most *codd.*): θέουσαν. Caillau (line 144) and other editors along with a single ms. (*Vaticanus Palatinus gr.* 90) have φέρουσαν. Our ms. has διαθέουσαν.

A word about the numbering and division used here: Numbers shown in brackets refer to the approximate line being paraphrased in the original poem according to the edition in *Patrologia Graeca*. The

---

[7] See Ch. Samberger, *Catalogi codicum, qui in minoribus bibliothecis Italicis asservantur*, vol. II, Leipzig 1968, 268-269.

[8] See Ch. Astruc & M. L. Concasty, *Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits grecs*. 3. *Suppl. grec*, Paris 1966, 211-216.

[9] See R. Palla – M. Kertsch, *Gregor von Nazianz* (cit. n. 1 above), 14. I have only read this paraphrase from the Paris ms.

[10] Basically in: *Ox. Bodl. Clark.* 12, *Vat. gr.* 497, *Laur. plut.* VII,10, *Mediol. Ambrosianus gr.* 433.

division into paragraphs does not depend on the content of the poem but follows, as closely as possible, the division into groups of verses in the commentary attributed to Nicetas David according to the following scheme: vv. 1-15, 16-32, 33-44, 45-55, 56-67, 68-84, 85-97, 98-112, 113-125, 126-135, 136-144, 145-156.

Kertsch's detailed commentary on the original poem eliminates the need for us to comment on the content of the paraphrase. Since, however, the poem is somewhat obscure to begin with, and the paraphrase, instead of clarifying, sometimes adds to the obscurity, an English translation of our text is provided below. It has no pretensions to elegance, but is merely intended as a literal translation in order to aid in the reading of the text. In conclusion it might be added that, although the paraphrase is rather clumsy at times, nonetheless, the paraphrast has given an accurate rendering of the original poem.

TEXT FROM CODEX UPSALIENSIS GRAECUS 8, FF. 257R-261V

[1] Πόθος μὲν ἐμοὶ τῆς ἀρετῆς καὶ λίαν σφοδρός, οὐ μὴν ἐδίδαξεν ἐκείνη καίπερ ποθοῦντά με, [2] τίς τέ ἐστι καὶ ὅθεν ἐμοὶ προσγενήσεται. [3] καὶ συμβαίνει μοι τὸν πόθον ἀτέλεστον μένοντα παραίτιον ἀνίας γίνεσθαι. [4] εἰ μὲν γάρ ἐστι αὕτη ῥοῦς καθαρὸς [5] χειμάρροις θολεροῖς καὶ χαραδραίοις ποταμοῖς ἀνεπίμικτος, [6] ζητῶ τίς αὐτὴν ἐπὶ γῆς ἀπταίστως κατέλαβεν. ἢ γὰρ ἐκ καρδίας ἀνέδωκε [7] βόρβορον, οὐ καλὰ λογιζόμενος, ἢ τοὐναντίον, σαρκὸς βάρος [8] ἀποσυρόμενος καὶ ὑπὸ τοῦ σκοτεινοῦ [9] τῆς ἡμετέρας ζωῆς ἐχθροῦ συγχεόμενος ἔξωθεν καὶ θολούμενος[11] καὶ εἰς ὕλην βυθοῦ κατα-

---

[1] I have a desire for virtue and it is exceedingly great, but, despite my desire, she has not taught me [2] who she is and whence she will come to me. [3] Thus it happens that my still unfulfilled desire becomes a cause of grief for me. [4] For, if she is a pure river, unmixed with [5] muddy waters and torrential streams, [6] I wonder who on earth has surely grasped her. For, either he yields up [7] filth from his heart in evil thoughts, or else the opposite,[12] dragging[13] the weight [8] of the flesh and confused and troubled from without by the dark [9] enemy of our life and pulled down to the slime of the

[11] θολούμενος scripsi: θουλούμενος cod.

[12] I.e. he takes in filth.

[13] See E. Kriara, Λεξικό, vol. 3 Thessalonica 1973, s.v. ἀποσύρω. Its primary meaning is given as σέρνω, τράβω. The paraphrast has replaced the active form ἕλκων in the original with the middle form ἀποσυρόμενος.

σπώμενος. [10] οὐδὲ γὰρ ἐῴκει φύσιν ῥευστὴν [11] καὶ ῥευστοῦ βίου διεκρέουσαν εἶναι καὶ μένειν ἄρευστον. [12] εἰ δ' οὐ καθαρὸν τῆς ἀρετῆς τὸ ῥεῖθρον παντάπασιν, [13] ἀλλ' ἰλύος ἀναπέπλησται καὶ τῷ χείρονι συμπέφυρται καὶ μίξιν ὑφέστηκεν ἄκοσμον, [14] πῶς ἀρετὴ τυγχάνει, διαπορεῖν ἄξιον. καὶ γὰρ οὖν καὶ αὐτὸς [15] τῇδε κἀκεῖσε[14] ταῖς τοῦ νοῦ περιστροφαῖς συμμεταφερόμενος ἀπορίᾳ συνέχομαι. [16] φύσις μὲν χιόνος λευκὴ καὶ ψυχρά, [17] πυρὸς δὲ ξανθὴ καὶ θερμή· ἀλλ' οὐκ ἐπιμίγνυνται [18] ταῦτα πρὸς ἄλληλα διὰ τὰς ἐναντίας ποιότητας, ἀλλ' ὑπὸ βίας διελύθη ἢ συνῳκειώθη πρὸς ἕνωσιν. [19] τῷ κάλλει δὲ τῆς ἀρετῆς πῶς κακίας αἶσχος ἐπεγένετο περιυβρίζων ἀτίμως [20] τῆς θείας εἰκόνος τὴν εὐπρέπειαν; [21] εἰ ταῖς ἀληθείαις θεός εἰμι, καὶ θεοῦ μοῖρα καὶ ἔμπνευσις. [22] πυνθάνομαι τὸ γλυκὺ τοῦ Ἀλφειοῦ ῥεῦμα διὰ πικρᾶς [23] θαλάσσης ἑλκόμενον οὐκ ἀνακίρνασθαι τοῦ πελάγους τῇ ἁλμυρότητι· τοῦτο δὴ τὸ θαυμάσιον. [24] ὁ δὲ ἡμέτερος ζόφος τῷ φέγγει τῆς ἀρετῆς ἐπισκοτεῖ καὶ [25] γίνεται λώβη ταύτης καθάπερ ἀχλὺς ἀέρος καὶ νόσος σαρκῶν πολυχρόνιος. [26] πολλάκις ἐπῆρα τὸ ἴχνος εἰς οὐρανὸν καί με βαρύνασα [27] βιωτικὴ μέριμνα χαμαὶ κατέσπασε. πολλάκις

---

deep. [10] Nor was it fitting for a nature in the state of flux [11] and flowing through a life of flux to be and remain unfluctuating. [12] If the river of virtue is not altogether pure, [13] but is filled with dirt and is compounded with evil and constitutes an ugly mixture, [14] it is worthwhile asking how it can then be virtue. For I myself, borne [15] hither and thither by the contortions of my mind, am constrained by doubt.

[16] The nature of snow is white and cold, [17] that of fire yellow and hot, but they do not mix [18] with each other due to their opposing qualities. Rather, they are either necessarily dissolved or one is made like the other in unifying. How does the stain of vice come upon [19] the beauty of virtue, offensively dishonouring [20] the loveliness of the divine image? [21] If in truth I am a god, then I am also a portion and inspiration[15] of God. [22] I hear that the fresh water of the Alpheus being carried through the bitter [23] sea is not mixed up with the brine of the ocean; this is wonderful indeed. [24] Our darkness obfuscates the light of virtue and [25] disfigures it like a fog does to the air or a chronic sickness does to the flesh. [26] I have often raised my heel towards heaven[16] and life's care has weighed upon me [27] and cast me to the ground. [28] I have often clearly

---

[14] c κἀκεῖσα in κἀκεῖσε (-ε s.l.) corr. cod.

[15] I.e. a soul "in-breathed" by God.

[16] I.e. "I have often fallen down".

[28] ηὐγασάμην τὸ φῶς τῆς θεότητος, ἀλλά τι [29] νέφος μέσον παραπεσὼν τὸ σέλας ἀπέκρυψε καὶ δεινῶς με διεσπάραξεν, [30] ὡς ἐγγὺς ὄντα διέφυγε. τίς ὁ φθόνος; τίς ἡ κατ' ἐμὲ δυσμένεια; ἢ βούλεται [31] πρὸς ἐμοῦ ποθεῖσθαι πάντοτε τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος καὶ φίλον ἀδιάσπαστον [32] ἔχειν με τῆς ἑαυτοῦ μοχθηρίας διαγωνίζεται; ἢ τοῦτο ἄμεινον ἐμοὶ πόνῳ κτήσασθαι τὸ ἀγαθὸν καὶ πόνῳ φυλάξαι τὸ κτηθέν;

[33] τοῦτο γὰρ ἐμμένον κτῆμα καὶ βέβαιον ὅπερ ὁ νοῦς καμών τε καὶ ταλαιπωρήσας προσέλαβε τῷ διαπορεῖν.[17] πολλάκις [34] ὁ παμπόνηρος καὶ τὴν διάκρισιν ἀφεῖλε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ χείρονος [35] ὥσπερ τις πανοῦργος θὴρ ἐπιταράξας καὶ συγχέας τὰ σημεῖα τῶν ἰχνῶν [36] ἵνα δόλῳ τὸν θηρατὴν ἀποπλανήσει τῆς ἐφέσεως. [37] ἄλλο μὲν ἡ σάρξ ἐπέταξε προσφιλές ἐμοὶ καὶ ποθούμενον, ἄλλο δὲ ἡ ἐντολή· [38] θεὸς ἄλλο καὶ ὁ φθόνος ἕτερον, τὸ μὲν ὁ χρόνος, τὸ δὲ τὸ τοῦ αἰῶνος ἀπέραντον. [39] πράττω δ' ὃ μισῶ καὶ ἀποστρέφομαι· καὶ τοῖς κακοῖς περιχαίρω καὶ γάνυμαι, [40] καὶ χαλεπὸν ὁρῶν θάνατον διαχέομαι τὴν ψυχήν. καὶ γελῶ γέλωτα [41] στυγνόν τε καὶ ἄχαριν τὸν αὐτὸς ἐμαυτοῦ τέρψιν οἰόμενος ὄλεθρον. [42] νῦν μέν εἰμι ταπεινός, αὖθις δ'

---

perceived the light of divinity, [29] but some intervening cloud has hidden its radiance and troubled me terribly and it fled me [30] as coming too close to it. What envy, what ill-will is against me? [31] Does the law of sin always want to be desired by me and is it struggling [32] to keep me an inseparable companion of its own baseness? Or is it better for me to achieve the possession of the good by toil and by toil to protect my possession?

[33] For that is a sure and abiding possession which the mind, toiling and labouring, has received through its doubt.[18] Often [34] the all-wicked one has removed the discernment of good and evil, [35] just as some clever beast who mixes up and confuses the marks of its tracks [36] in order that the hunter may be tricked into going astray of his quarry. [37] The flesh commands one thing, pleasing and desirable to me, but the law commands another thing. [38] God commands one thing, envy something else. Time commands one thing, unending eternity another. [39] I do that which I hate and am turned away, and I find joy and pleasure in evil deeds, and, [40] beholding harsh death, I am confused in my soul. And I laugh [41] a hateful and ugly laugh, thinking to myself that my delight is my ruin. [42] Now I

---

[17] προσέλαβε τῷ διαπορεῖν scripsi: προσελάβε το διαπορεῖν cod.

[18] The original has here simply: τοῦτο γὰρ ἔμπεδόν ἐστιν, ὃ νοῦς κάμει. The paraphrase is somewhat obscure at this point and requires a minor emendation to make sense.

ἀλαζὼν καὶ μετέωρος· [43] ἀτιμάζω τὴν ὕβριν σέμερον, ὑβριστῆς γίνομαι, [44] τοῖς καιροῖς συμμορφούμενος καὶ κατὰ τὸν πολύποδα τὴν χρόαν τοῖς πέτραις συμμεταβαλλόμενος.

[45] θερμὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν προχέω τὸ δάκρυν καὶ τῆς ἁμαρτίας οὐ συνεξέρρευσαν οἱ ῥύακες. [46] καὶ τὸ μὲν ἐξεκένωσα, τὸ δέ μοι πλημυρεῖ[19] καὶ πηγάζει πάλιν ἔνδοθεν [47] ἐφ' ἁμαρτίαις ἑτέραις ἐπεισρέον τε καὶ ἀναδιδόμενον·[20] καί μοι τὰ φάρμακα τῆς θεραπείας ἀπέρριπται. [48] παρθενεύω μὲν τοῖς μέλεσιν, εἰ δὲ καὶ ταῖς φρεσίν, οὐ σαφῶς ἐπίσταμαι. [49] τὸ ὄμμα μὲν ἐκάλυψεν αἰδώς, ὁ νοῦς δὲ ἀνένευσε περιβαλλόμενος ἀναιδείαν, [50] ξένων κακῶν ἐπόπτης ὀξύτατος, ἰδίων δὲ ἀμυδρὸς μάλα καὶ ἀ⟨μ⟩βλυωπέστατος, [51] λόγοις ὑψηλὸς καὶ οὐράνιος, νοήμασι χαμαιπετὴς καὶ περιπέζιος. [52] γαληνιῶν εἰμὶ καὶ εὔδιος ἐν ἀνέσεσιν· [53] εἰ δέ ποθεν ἄνεμος καὶ βραχὺς ἐπιπνεύσειε, [54] κορυφοῦμαι τοῖς κύμασι ἐξοιδαίνων καὶ ἀγροιούμενος. καὶ οὐ πρότερον ὁ κλύδων ἐπαύσατο καὶ τὸ πέλαγος ἀφύβρισε πρὶν ἢ γε-

am humble, and now again I am boastful and conceited. [43] I despise pride today, then again I become proud, [44] conforming to circumstances and, like a squid, changing my colour along with the rocks.

[45] I shed a hot tear from my eyes, but the streams of sin do not flow out together with it. [46] I have emptied one stream, but another floods me and gushes forth again from within, rushing on [47] to other sins and bursts forth[21] and the healing remedies are thrown away. [48] I am chaste in my limbs, but if I am also so in my mind, I do not clearly know. [49] Shame covers my eye, but my mind refuses and puts on shamelessness, [50] carefully observing the faults of others but quite blind and altogether obtuse to my own. [51] High and heavenly in my words, earthbound and low in my thoughts. [52] I am serene and calm when at ease, [53] but should a wind, even a small one, blow from somewhere, [54] I am tossed on the waves and swell up and am made savage. But as soon as the billow ceases and the sea has worked off its fit, then there is a calm and the force of the wind

---

[19] πλημυρεῖ scripsi: πλημερεῖ cod.

[20] ἀναδιδόμενον scripsi: ἀναδιδόμενος cod.

[21] ἐφ' ἁμαρτίαις ἑτέραις ἐπεισρέον τε καὶ ἀναδιδόμενον is the text as I emend it. The participle ἐπεισρέον in the ms. might have been intended to agree with ἀναδιδόμενος so that we would have: ἐφ' ἁμαρτίαις ἑτέραις ἐπεισρέων τε καὶ ἀναδιδόμενος. Either way it leaves us with an unsatisfactory construction whose subject is obscure. The original passage of the poem, which is clearer here than in the paraphrase, could be translated: I have rid myself of some tears, but I collect others within me through other sins and have thrown away the healing medicine.

νέσθαι [55] νηνεμίαν καὶ ὑπολωφῆσαι τὴν βίαν τοῦ πνεύματος. τηνικαῦτα γέ τοι οὐ μέγα θαῦμα πεσεῖν τοῦ χόλου τὸ μαινόμενον.

[56] πολλάκις καὶ εὐδρομοῦντά με μετὰ δεξιῶν τῶν ἐλπίδων [57] ἤδη [δὲ] καὶ τὴν μέσην τέμνοντα τρίβον τῆς ἀρετῆς ἐπεισπεσὼν [58] αἰφνίδιον ὁ πανώλεθρος ἐχθρὸς ὑπὸ τοὺς πόδας αὖθις παλίνδρομον ἔθηκε τὸν πόδα σφήλας· [59] ὥσπερ κατὰ ψαμάθου βαδίζοντα [60] κλεπτομένης ἔμπροσθεν ὑπ' ἀστατοῦσι τοῖς ἴχνεσι. [61] βιάζομαι τὴν ἄνοδον αὖθις καὶ πειρῶμαι προσβαίνειν ἐπὶ τὰ ἔμπροσθεν, ἀλλ' — οὐκ οἶδ' ὅπως — ὀπίσω ἔμπαλιν στρέφομαι [62] πλέον ἢ πρότερον ἐπὶ τὸ κάταντες ἐκτραχηλιζόμενος [63] καὶ διηνεκεῖ φόβῳ συνὼν ὁ ταλαίπωρος. [64] μακρόβιος γεγένημαι καὶ πολυχρόνιος· καὶ ὅμως ἔτι περιέχομαι τοῦ ζῆν, καὶ τοῦ βίου [65] τὴν λύσιν ἀπέστραμμαι· καὶ τὸ φάρμακον ποθῶν, ἀπελαύνω πόρρω τοῦ φαρμάκου τὴν δύναμιν, τῇ μακρότητι τῶν ἡμερῶν [66] ὕλην κακίας ἀθροίζων μείζονα.[22]

[67] διὰ ταῦτα δὴ πάγιον ἔστω δόγμα τόδε τῇ ἡμετέρᾳ γενεᾷ· [68] πρώτη μὲν ἡ τῆς τριάδος φύσις καθαρά τε καὶ ἄχραντος, [69] ἡ ἀγγελικὴ μετὰ ταύτην, τρίτη δὲ ἆρα μετ' ἀγγέλους, ἄνθρωπος. ἐγὼ φύσις ἀμφιρρεπὴς καὶ πρὸς ἑκάτερα νεύουσα, [70] θανάτου καὶ ζωῆς ἑστὼς μεταξύ, [71] τὸ τέλος ἔχων ὀλβιόδωρον καὶ μακάριον πλὴν μογερὸν καὶ ἐπίμοχθον, [72] εἰ καὶ

---

abates. [55] Then indeed it is no wonder that the madness of passion falls away from you.

[56] Often of a sudden, the treacherous enemy has fallen upon me while [57] yet I was running well and with good hopes. [58] While I was progressing on the middle way of virtue, [59] he has placed his foot again beneath my feet and tripped me up, [60] just as when someone is walking on sand that slips away in front of him beneath his unsteady feet. [61] I force my way up again and try to go forward, but — I know not how — [62] I am turned back again in the opposite direction, more than before, as I am overthrown and [63] live like a wretch in constant fear. [64] I have grown old and ancient and yet I cling to living and [65] flee from the end of life. I long for the medicine, but I reject the medicine's power, [66] gathering more wickedness in the length of days.

[67] Let then this dogma be established for our race: [68] First is the pure and undefiled nature of the Trinity. [69] After this, the angelic nature. Third after the angels is man. My nature is ambiguous and inclines in two directions, [70] lying between death and life. [71] I have a bliss-bestowing and blessed end but one that requires toil and effort, [72] even if I have scarcely opened the doors of life to

---

[22] μείζονα in linea cod., πλίονα s.l. cod.

μικρόν τι τοῦ[23] πρὸς κακίαν βίου τὰς θύρας ἀνέῳξα· [73] οὕτως γὰρ ἐκέλευσε θεὸς τῆς ἐμῆς προαιρέσεως εἶναι τὸ ἔπαθλον. [74] ἐκεῖνος δέ ἐστιν ἄριστος ὅστις έν πλείοσι κακοῖς [75] μικρὰ φέρει κακίας ἰνδάλματα καὶ [76] σπεύδει πρὸς τὸ ἄναντες χειρὶ θεοῦ συγκροτούμενος καὶ θερμὸν [77] τῆς ἀρετῆς ἔχων ἔρωτα καὶ τὰ νῶτα τῆς κακίας διώκων [78] καὶ ἀπελαύνων ταύτην μακράν. οἷά τις ῥοῦς ποταμοῦ ῥεῖθρον ἕτερον βιαζόμενος [79] τραχὺ θολερόν τε καὶ ἄγριον, [80] κἂν πλείονι τῷ καθαρῷ καί τι τοῦ ἰλυώδους ἀναμιγείη καὶ θολεροῦ. τοῦ συνθέτου καὶ τοῦ μίγματος [81] αὕτη ἡ ἀρετή· τὸ πλέον δὲ τῶν ἁπλῶν καὶ οὐρανίων φύσεων. [82] εἰ δέ τις ένταῦθα στρεφόμενος θεὸν ἔβλεψε ἢ πρὸς θεὸν [83] ἀνέδραμεν, τὸ βάρος τῆς σαρκὸς ἐνταῦθα ἐπάρας πρὸς[24] οὐρανόν, [84] τοῦτο γέρας ἄντικρυς θεοῦ. ἀνθρώποις δὲ μέτρον ἐπικείσθω καὶ τοὺς ἑαυτῶν ὅρους μὴ[25] ὑπερβαινέτωσαν.

[85] ἀλλά γε δή σοι καὶ τρόπον ὑποθήσομαι [86] πῶς ἂν ἐπὶ τὸ τέλος φθάσειας τῆς μεγάλης ἀρετῆς, [87] ἣ μόνη τῷ καθαρῷ θυσία καθαρὰ καὶ εὐάρεστος. [88] ένταῦθα μὲν οὐκ οἶμαι τινά ποτε καταλαβεῖν τὸ ἀκρότατον·

---

vice,[26] [73] for God has determined such to be the reward of my choice. [74] He is best who in the midst of evils takes in but [75] a slight impression of evil and [76] speeds on ahead, being formed by the hand of God, having [77] a hot love for virtue and attacking vice from behind [78] and driving it far off. It is like what happens when a river-flow forces its way [79] through another rough, muddy and wild stream, [80] even if something of the slimy and muddy mixes with the greater abundance of the purer water. [81] This is the virtue of the composite and mixed.[27] That of simple and heavenly natures is greater. [82] If anyone here (on earth) has ever seen God by repenting or hurried on towards God [83] by offering up the burden of the body to heaven, [84] then this would clearly be the gift of God. Let this be set up as a standard for men and may they not overstep the boundaries of their nature.

[85] But I shall also recommend to you the way [86] in which you may attain the goal of great virtue, [87] which alone is a pure and pleasing sacrifice to the pure one. [88] Here (on earth) I do not think that anyone has ever obtained the height (of virtue). For there is

---

[23] τοῦ scripsi: τὸ cod.

[24] πρὸς cod., εἰς s.l.

[25] μὴ scripsi: μὲ cod.

[26] I.e. even if a man has sinned very little, he will still obtain the glorious end only with difficulty.

[27] I.e. the excellence that pertains to composite human nature.

πολὺς γὰρ ἐπιθολοῖ καπνὸς τὸ ὀπτικὸν τῆς ψυχῆς, [89] ἀγαπητὸν δ' ἄν, εἰ καὶ μετέπειτα καθαρεύσω κακίας παντάπασι. [90] τοῦτο δὲ τοῦ θεοῦ δώρημα ⟨οὐ⟩ μόνον [91] καίπερ τὴν ἰδίαν εἰκόνα τιμῶντος ἀλλὰ καὶ τῆς σῆς γνώμης καὶ προαιρέσεως· [92] οὐ μὴν οὐδὲ τῆς σῆς μόνης συνέσεως, ἐπεὶ καὶ τῆς θείας δυνάμεως, [93] ὥσπερ οὐδ' ὄψεως μόνης τὸ θεωρεῖν εἰ [94] καὶ μάλα ὀξὺ δέδορκεν ἄνευ ἡλίου καὶ φωτός· [95] αὐτὸς γὰρ περιλάμπει τὰ ὄμματα καὶ αὐτὸς ὑπὸ τῶν ὀμμάτων τεθέαται. [96] δύο μὲν ἐκ θεοῦ πρὸς τὰ κρείττονα συνεργοὺς μοίρας ἐλάβομεν, [97] πρώτην καὶ ὑστάτην, τὴν μέσην δὲ παρ' ἑαυτῶν εἰσφέρομεν.

[98] ἐκεῖνος δεκτικόν με τοῦ καλοῦ πεποίηκεν· ἐκεῖνός μοι καὶ συνεργὸν δύναμιν δίδωσιν. [99] αὐτὸς δ' ἐν μέσῳ περίειμι σταδιοδρόμος ἔγκοπος καὶ πολύμοχθος, [100] οὐκ ἀγέραστον οὐδ' ἀστεφάνωτον τὸν δρόμον ποιούμενος, [101] ἔχων τὸν ἀθλοθέτην Χριστὸν πνοήν, δύναμιν, ὄλβον ἀναφαίρετον, [102] ὅς μοι καὶ φῶς ὀφθαλμῶν καὶ δρόμου δίδως εὐμάρειαν· [103] ἐκείνου δὲ χωρὶς πάντες ἄνθρωποι παίγνια τυγχάνομεν μάταια, [104] καὶ νεκροὶ ζῶντες ἁμαρτίας ἀπόζοντες. [105] οὐδὲ γὰρ ἀέρος ἐκτὸς πετόμενον εἶδες ὄρνεον, [106] οὐδὲ μὲν[28] ἄνευ ὕδατος δελφῖνα διολισθαίνοντα, [107] οὕτως

---

much smoke muddying the eye of the soul. [89] I must be content if I become altogether clean only hereafter. [90] This is not only the gift of God, [91] although he is glorifying his own likeness, but it is also a matter for your mind and will.[29] [92] Nor does it belong to your intelligence alone but also involves the divine power, [93] just as seeing does not belong to the organ of sight alone, [94] even if it sees quite sharply without the sun or light. [95] For he himself illuminates the eyes and is himself beheld by the eyes. [96] From God we receive both the first and the last parts that conduce to virtue; [97] the middle we supply from ourselves.

[98] He has made me receptive of the good. He also gives me a helping power. [99] I myself remain in the middle, a wearied and much-labouring contender, and run the race [100] not without reward or wreath, [101] having Christ the prize-giver as my breath, my power, my unshakeable bliss: [102] You who give me light for my eyes and ease in running. [103] Without him we men are all empty playthings, [104] living corpses, smelling of sin. [105] You do not see a bird flying without air [106] or a dolphin gliding along without water. [107] Nor, likewise, is man able to lift his heel without Christ.

---

[28] οὐδὲ μὲν scripsi: οὔτε μὴν cod.

[29] In other words, virtue is not only given by God who sees his own image in the recipient (man), but also requires human cooperation.

οὐδὲ Χριστοῦ δίχα τὸ ἴχνος ἐπαίρειν ἄνθρωπος δύναται.[30] [108] διὸ μὴ λίαν μεγαλαυχοῦ μηδ' ἐπὶ συνέσει [109] θάρρει σῇ, καὶ εἰ μάλα σοφὸς εἶ, [110] μηδὲ ταπεινότερόν τινα βλέπων εἰς ὕψος ἀρθῇς [111] ὡς τὰ πρῶτα πάντων φερόμενος καὶ τοῦ τέλους ἐλαύνων ἔγγιστα. [112] τοῦ τέλους γὰρ ἔμεινεν ἐκτὸς ἅπας ὁ μὴ τὸ τέλος καταλαβών.

[113] τρέμειν μὲν καλὸν καὶ δεδιέναι πάντοτε, γαυριᾶν δὲ καὶ ὑψαυχενεῖν κάκιστον. [114] ἐπηρμένον μὲν φρόνημα κατήνεγκεν εἰς γήν· ἐλπὶς δὲ ἀνύψωσεν εἰς οὐρανόν. [115] ναὶ μὴν καὶ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεσθαι γέγραπται. [116] τὸ μὲν χερσὶ καταλάμβανε, τὸ δ' ἔλπιζε· τῷδ' ὑποδίδου καὶ ὑποκέκλισο· [117] καὶ τοῦτο σωφροσύνης μέτρον τῆς ἰδίας εἰδέναι ζωῆς καὶ μὴ πρὸς ἀμετρίαν ἐκφέρεσθαι. [118] ὁμοίως ἐστιν κακὸν καὶ ἀπελπίζειν τὰ ἀγαθὰ [119] καὶ μέγα θαρρεῖν ἐπ' αὐτοῖς, [120] ὥσπερ πάλιν ἀνεπαχθὲς καὶ κουφότατον ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι καὶ βίου σώφρονος. [121] ἕτοιμόν σοι τὸ βέλος ἐν χειρὶ κείσθω διηνεκῶς ἐντεταμένον ἐπὶ σκοπόν·[31] σκοπὸς δὲ προκείσθω Χριστός. [122] μήτε εἴσω πέμψῃς μήθ' ὑπερπέμψῃς τῆς ἐντολῆς τοῦ

---

[108] Therefore do not boast overmuch nor [109] be overconfident in your intelligence, even if you are ever so wise, [110] nor be puffed up if you see someone lower than yourself, [111] as if you had carried off the first prize of all or come closer to the goal. [112] For everyone who has not attained the goal has remained outside the goal.

[113] It is good to tremble and to be ever fearful, but it is most wrong to boast and prance. [114] A swelled-up mind brings you down to earth, but hope lifts you up to heaven. [115] Indeed it is written that God resists the proud.[32] [116] Grasp the one with your hands, hope for the other; submit and incline yourself to this.[33] [117] Knowing the measure of your own life and not being carried away towards immoderation is a matter of temperance. [118] It is equally wrong to despair of the good and [119] to be overconfident in it, [120] as if it were easy and unburdensome to cultivate virtue and a temperate life. [121] Let your weapon be constantly ready in hand and trained on the target. And let Christ be the target before you. [122] Shoot neither

---

[30] ε δύνατε in δύναται corr. cod. (-αι s.l.) cod.

[31] ἐπὶ σκοπόν scripsi: ἐπισκοπόν cod.

[32] VT *Prov.* 3:34.

[33] For this line and the following, the original has: Μάρπτε τὸ μὲν χείρεσσι, τὸ δ ἔλπεο, τῷ δ' ὑπόεικε· καὶ τὸ σαοφροσύνης μέτρ' ἴδμεναι ἧς βιοτήτος. In both cases it is difficult to know what the demonstrative pronouns refer to, but we may interpret the passage as meaning: Lay hold of the visible, tangible world, but keep your hope in the invisible world and let your life be subordinated to that invisible world. Temperance is a question of recognizing the limits of your life, namely, that you are material body informed by an immaterial soul.

Χριστοῦ· [123] ἀμφοτέρως γὰρ ἂν τοῦ σκοποῦ διαμαρτεῖν σοι συμβήσεται. [124] πολλάκις καὶ τὸ περιττὸν ἀχρεῖον καὶ ἀνόνητον ὁπηνίκα κενωτέρας [125] δόξης ἐμφιέμενοι τοξεύοιμεν ὑπερτείναντες.

[126] εἰ μέγα φρονεῖς, ἐγώ σε ὑπομνήσω[34] πόθεν εἰς βίον ἐλήλυθας, [127] τίς μὲν ᾖσθα πρότερον, τίς δ' αὖ ἐν σπλάγχνοις μητρὸς βρεφουργούμενος, [128] τίς γενήσῃ μετέπειτα· κόνις πάντως καὶ σκωλήκων τροφή, [129] μηδὲν ἐν ⟨ν⟩εκροῖς ὢν ἢ χοῦς βραχύτατος τε καὶ ἀσθενέστατος. [130] εἰ ταπεινοφρονεῖς, πλάσμα Χριστοῦ πέφυκας καὶ μοῖρα σεβάσμιος [131] καὶ θεῖον ἐμφύσημα· ἔνθεν συνεπάγης, [132] οὐράνιος ἐν ταὐτῷ καὶ χθόνιος, κτιστὸς θεός, ἔργον μέγιστον, [133] τοῖς Χριστοῦ πάθεσιν εἰς ἄφθαρτον δόξαν ἐρχόμενος. [134] τούτου χάριν μὴ σαρκὶ χαρίζου καὶ αἵματι, μὴ τὰ ῥέοντα φίλει [135] καὶ ἀφιπτάμενα· ναὸν δὲ σαυτὸν ἐργάζου κρείττονα. [136] θεοῦ γὰρ ναὸς ἄνθρωπος, ὃν αὐτὸς ἔπλασε [137] κινούμενος τε καὶ γῆθεν ἀνατρέχων εἰς ὕψος οὐράνιον. [138] τοῦτον εὐώδη καὶ ἡδύπνοον ἐγὼ φυλάσσειν παρακαλεύομαι [139] λόγοις καὶ ἔργοις ἀμείνοσιν, ἔνοικον ἀεὶ φέροντα θεόν, [140] ἄριστον ὄντα πάντοτε κατ' ἀλήθειαν καὶ οὐ δόκησιν. [141] μὴ ναῦν ⟨ἄγῃς⟩ ἐπὶ θαλάσσης χρώμασιν ἀπαστράπτουσαν καὶ παρασή-

---

too short nor too far away from the command of Christ, [123] for in both ways you would end up missing the mark. [124] Excess is often useless and foolish whenever, [125] aiming at a vainer glory, we shoot but overstrain.

[126] If you are proud, I shall remind you whence you came into life, [127] who you were before, who you were when being formed as an embryo in your mother's womb, and [128] who you will be hereafter: just dust and the food of worms, [129] being nothing more among the dead than a little and miserable heap of dirt. [130] If you have low thoughts of yourself, ⟨I shall remind you that⟩ you are a creature of and [131] a venerable part of and the divine breath of Christ. Through him you were composed, [132] heavenly and earthly at the same time, a created god, a great work, [133] who reaches imperishable glory by means of the sufferings of Christ. [134] For his sake, do not indulge flesh and blood, nor love what is transitory and [135] fleeting, but make a better temple of yourself. [136] For man is the temple of God, which he builds [137] when he moves forward and rises up from earth to a heavenly height. [138] I urge you to keep this temple sweet-smelling and fragrant [139] by virtuous words and deeds, always carrying in yourself the indwelling God, [140] ever being the best you can be in truth and not just in seeming. [141] Do not

---

[34] ὑπομνήσω scripsi: ὑπομνμνήσω cod.

μοις [142-144] κάλλεσιν ἀλλ' εὐγόμφωτον, εὔπλουν, ἐνάρμοστον ἐποχουμένην τοῖς κύμασι καὶ τοῦ πελάγους ταχὺ διαθέουσαν.

[145] πᾶς μὲν ἐπεκτεινέσθω τοῖς ἔμπροσθεν, θεοῦ δὲ πάντες ἐξάπτεσθε, [146] καὶ σοφοὶ καὶ δυνατοὶ καὶ πλούσιοι καὶ πένητες, τῆς βεβαίας ἐλπίδος, τοῦ ἰσχυροῦ πείσματος, [147] τοῦ μὴ ψευδομένου στηρίγματος. ἐκεῖθεν ἀνήφθω πᾶσι τῆς ζωῆς τὰ πρυμνήσια· [148] καὶ πάντων μάλιστα ἐμοὶ τῷ τῆς καθέδρας τὴν προεδρίαν ἔχοντι καὶ διὰ τῶν θυσιῶν [150] τὸ πλῆθος χειραγωγοῦντι πρὸς οὐρανόν. ᾧτινι τοσοῦτον βάρος ἀτιμάζοντι Χριστὸν ἀμαυρότητι νοός, [151] ὅσον κλέος περιφανὲς ἐπειδὰν προσπελάζω θεότητι. [152] καθάπερ γὰρ τοῖς παρὰ θεοῦ μετρουμένοις ἡμῖν βοηθήμασι καὶ τῆς ἡμετέρας ἀναβάσεως τὸ μέτρον [153] ἀκολουθεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καθόσον ἡμεῖς ἐκείνῳ προσεγγίζομεν, κατὰ τοσοῦτον ἐκεῖνος ἐπιμετρεῖ χάριν ἡμῖν. [154] οὕτω φρονῶν καὶ οὕτω διανοούμενος τὸν βίον ἂν διεξάγοις ἄριστα [155] ἐνταῦθα. καὶ μετὰ ταῦτα σὺν ἀμείνονι θεοῦ πομπῇ παραπεμπόμενος ἐνσκηνώσεις μοναῖς οὐρανίαις, [156] ὅτε τὸ σκιερὸν καὶ ζοφῶδες τοῦ παρόντος βίου τῷ τῆς ἡμέρας ἐκείνης φωτὶ διαλυθήσεται.

---

put to sea a ship that flashes forth in colours and [142-144] counterfeit ornaments, but a well-nailed, yare and trim vessel that dances on the waves and swiftly courses through the ocean.

[145] May everyone strain forward to that which lies ahead. May you all, [146] wise and powerful, rich and poor, lay hold of God, the firm hope, the strong cable, [147] the foundation that does not deceive. From there let the ropes of life be made fast for everyone and, [148] among them all, especially for me as I occupy the first rank in the see and conduct [150] the people towards heaven by means of the sacrifices. As great as the burden may be for anyone who dishonours Christ by darkness of mind, [151] so brilliant is the glory whenever I approach divinity. [152] For just as the measure of our ascent is [153] consequent upon the helps being measured out to us from God, so in the same way we draw closer to him to the degree in which he measures out grace to us. [154] With this in your thoughts and mind, you should conduct your life here [155] on earth most excellently. And after this, escorted in a great divine procession, you will dwell in heavenly mansions. [156] Then will the shadow and obscurity of this present life be dissolved by the light of that day.

Dept. of Classical Languages
Uppsala University, Box 527
751 20 Uppsala, Sweden

Denis M. Searby

Zaroui Pogossian

Women at the beginning of Christianity in Armenia

Female saints originating in Armenia are rare in the Armenian Church.[1] Even fewer have entered the official *Sinaxarion*.[2] Neither do all of them possess a written vita and other details of their lives — sometimes only a brief reference to some saintly woman can be found scattered in historical works. These volumes of history constitute the largest part of medieval Armenian literature. The most popular female saints venerated in the church either lived or were believed to have lived in the time Armenia became a Christian nation as well as during the subsequent period when the new faith struggled to survive as the unique religion of Armenians. These women saints stand out as key figures. They had a definite influence on events during a time of intense religious crisis and political upheaval created by the arrival of the new faith in Armenia.

Legends detailing the christianization of Armenia as well as historical works have preserved the memory of these occurrences, concentrated between the third and fifth centuries, together with hagiographical and epic accounts. There are two traditions on how Christianity arrived in Armenia. One is known as the *History of the Armenians* compiled under the name of Agat'angełos[3] and the other has

---

[1] This paper is concerned with the so-called national saints. By this, I do not mean saints of Armenian ethnic origin, but rather those saints whose veneration (although they may not have actually lived in Armenian territory) originated in Armenia or those who represent rather common types of saints, either Greek or Syriac, who were later adopted and *nationalised* in Armenia. They demonstrate the popularity of a certain type of saintliness, particularly cherished by the Armenians.

[2] Since I will be concentrating on the early period of Armenian literature, I will not discuss the Armenian *Sinaxarion*, which was compiled only in the eleventh century. See Paul Peters, "Pour l'histoire du Synaxaire Arménien," AB 30 (1911): 5-26.

[3] Agat'angełos, *Patmut'iwn hayoc'* (History of the Armenians), critical edition by G. Ter-Mkrtchian and S. Kananianc', transl. to modern Armenian by Aram Ter-Łevondyan (Yerevan: Yerevan University Press, 1983) [Henceforth: Agat'angełos]. For a discussion on Agat'angełos, its dating and various recensions, see Gerard Garitte, "Documents pour l'étude du livre d'Agathange," *Studi e Testi* 127 (Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946); Gabriele Winkler, "Our Present Knowledge of the *History* of Agat'angełos and its oriental versions," REArm n.s. 14 (1980): 125-41; and Robert Thomson, "Introduction" to *Agathangelos History of the Armenians*, translation and

come down to us under the title of the *Martyrdom of Thaddaeus and Sanduxt*[4] but has no known author or compiler. The official date of the acceptance of Christianity in Armenia by the ruling Aršakuni dynasty is 301. A detailed historical analysis, however, has demonstrated that a more probable date would be 314.[5] The gradual spread of Christianity, the resistance to it on the part of local pagans or Zoroastrians, as well as the religious persecutions which broke out from time to time from Zoroastrian Iran, were immortalised by early Armenian historiographers, such as P'awstos Biwzand,[6] Łazar P'arpec'i,[7] Ełišē,[8] Movsēs Xorenac'i,[9] and Sebeos.[10] These historians are either contemporary to or represent the earliest sources of events related to the first period of Christian Armenia, that is to say before the first Arab assaults on the country during the mid-seventh century.[11] Throughout the whole fourth century, Armenia was embroiled

---

commentary by Robert Thomson (Albany: State University of New York Press, 1976). The generally accepted date of Agat'angełos is the last third of the fifth century.

[4] *Vkayabanut'iwn ew giwt nšxarac' S. T'adeosi arak'eloyn ew Sandxtoy kusin* (Martyrdom and the invention of relics of St. Thaddaeus Apostle and Virgin St. Sanduxt) *Sop'erk' Haykakank'* vol. 8 (Venice: Mkhitarist Press, 1853) [henceforth: *Martyrdom of Thaddaeus and Sanduxt*]. Three separate texts that are of interest to this study have been published under this general title: *Vkayabanut'iwn T'adeosi arak'eloyn k'arozut'eann ew galstean i hays ew katarmann* or *i K'ristos* (Martyrdom of Apostol Thaddaeus' Predication and Arrival to Armenia and his Departure to Christ) p. 9-58; *Patmut'iwn T'adeosi arak'eloyn ew Sandxtoy kusin* (History of Apostle Taddaeus and Virgin Sanduxt), p. 59-75; and *Vkayabanut'iwn srboyn Sandxtoy, dstern Sanatrkoy ark'ayi* (Martyrdom of St. Sanduxt, daughter of King Sanatruk), p. 77-83.

[5] For a good synthesis of various opinions on the date of the consecration of St. Gregory the Illuminator, the Father of the Armenian Church, see Paolo Ananian, "La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio l'Illuminatore," Mus 74 (1961): 43-73 and 317-360.

[6] P'awstos Biwzand, *Patmut'iwn hayoc'* (History of the Armenians), critical edition by K. Patkanyan, transl. to modern Armenian and comments by S. Malxasian (Yerevan: Yerevan University Press, 1987) [henceforth: PB].

[7] Łazar P'arpec'i, *Patmut'iwn hayoc' ew t'ult' aṙ Vahan Mamikonean* (History of the Armenians and a letter to Vahan Mamikonean), edited by G. Ter-Mkrtchian and St. Malxasean (Tiflis/Tbilisi: 1904). [Henceforth: LP].

[8] Ełišē, *Srboy horn meroy Ełišei Vardapeti Matenagrut'iwnk'* (Works of Our Holy Father Ełišē) (Venice: Mkhitarist Press, 1859) [Henceforth: Ełiše].

[9] Movsēs Xorenac'i, *Patmut'iwn hayoc'* (History of the Armenians), critical edition by Manuk Abełyan and S. Harut'yunyan, transl. to modern Armenian and comments by St. Malxasean (Yerevan: Yerevan University Press, 1981) [Henceforth: MX].

[10] Sebeos, *Patmut'iwn Sebeosi* (History of Sebeos), critical edition by G. Abgaryan (Yerevan: Armenian SSR Academy of Sciences Press, 1979) [Henceforth: Sebeos].

[11] Medieval Armenian historiography has presented challenges to modern scholars in terms of the accuracy and reliability of information presented in these *Histories*. The most acute problem, apart from establishing the identity of the authors, has

in wars between Sasanian Iran and the Roman Empire, which resulted in the partition of the country in 387. The larger part, the so-called Persarmenia, was annexed to Persia, but was allowed to keep

---

been the dating of the texts, particularly those of Ełišē and Movses Xorenac'i. Without entering into a detailed discussion here, I refer to "Introductions" to their English translations which also include ample bibliographies on each of the authors.

P'awstos Biwzand has been dated to the last third of the fifth century, according to Nina Garsoïan to 470's. Garsoïan, "Introduction" to the English translation, *The Epic Histories Attributed to P'awstos Biwzand* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), esp. p. 11 on the date and authorship of the work. The identity of the author has not been established.

Łazar P'arpec'i has not raised doubts about his identity, the context and the date of his *History*. It was composed around the year 500 under the patronage of Prince Vahan Mamikonean. See Robert Thomson, "Introduction" to *The History of Łazar P'arpec'i*, translated by Thomson (Atlanta: Scholars Press, 1991), p. 5 for dating.

Ełišē described the religious war fought against Sasanian Iran in the fifth century and claimed to be an eye-witness of these events. Some modern scholars have placed him later, namely in the sixth century, considering his work a result of later elaboration and meditation on the events of the Battle of Awarayr. See Robert Thomson, "Introduction" to *History of Vardan and the Armenian War* (Cambrigde, MA: Harvard University Press, 1982), esp. 19-27. He places Ełišē in the last decade of the sixth century. For a reappraisal of the traditional fifth century dating, see Boghos Levon Zekiyan "Quelques observations critiques sur le *Corpus Elisaeanum*," in *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness Karekin I Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians,* December 12, 1996, edited by R. F. Taft, S.J., OCA 254: 71-123.

Movsēs Xorenac'i, who is considered to be the Father of Armenian Historiography and whose *History* has been standard reading for centuries has undergone the most intense scrutiny by philologists and historians and raised the most heated debates over his personality and the date of his *History*. Modern scholars have placed him from the fifth to each of the subsequent four centuries. No acceptable consensus on this issue has been reached yet. For a late dating, i.e. late eighth century, see Robert Thomson, "Introduction," to Moses Khorenats'i, *History of the Armenians* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978). For a revision of hypercritical opinions and redating of Xorenac'i to the late fifth, early sixth centuries based on internal evidence, such as the ideology of Xorenac'i's *History* and the typically late-antic mode of treating various historical topics, see Boghos Levon Zekiyan, "L'idéologie nationale de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'histoire," *Handes Amsorea* (1987): 471-85; Giusto Traina, *Il complesso di Trimalcione: Movsēs Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno*, (Venezia: Casa Editrice Armena, 1991), Idem, "Materiali per un commento a Movsēs Xorenac'i, *Patmut'iwn Hayoc'* I," Mus 108 (1995): 279-333, and Idem, "Materiali per un commento a Movsēs Xorenac'i, *Patmut'iwn Hayoc'* II," Mus 111 (1998): 95-138.

Sebeos' initial chapters include accounts of pre-Christian legends and traditions, many of which are also reported in Xorenac'i. This common section has been called "The Primary History" by scholars. See "Introduction," in *The Armenian History Attributed to Sebeos*, commentary by James Howard-Johnston, translated by Robert Thomson (Liverpool: Liverpool University Press, 1999). Sebeos' *History* includes events up to mid seventh century and has been dated more or less accurately to this time, based on internal evidence. See "Introduction" to the English translation.

its own sovereign king until 428. The smaller, western regions of Armenia remained under Roman rule with no centralised Armenian authority. But local princes, *naxarars*, had a certain degree of autonomy in administering internal affairs. There occurred two momentous events in the fifth century. The first regards the creation of the Armenian alphabet by Mesrob Maštocʻ around 405/6, undertaken with the specific purpose of teaching Christian doctrine in Armenian and the translation of holy books into that language. The second is the Battle of Awarayr of 451, fought to combat the Iranian policy of encouraging or imposing the Zoroastrian religion in Persarmenia. Armenians lost the battle but it was but a Pyrrhic victory for the Persians. Ensuing guerrilla warfare lasted until the peace treaty of Nuarsak in 484, the terms of which granted religious freedom to the Armenians.

Such is the background against which the first works of hagiography and history were composed. The period comprises two distinct stages. The first phase is marked by the arrival of Christianity in Armenia. The second is characterised by an intense struggle between this new belief system — now proclaimed as the official religion — and the traditional pagan or Zoroastrian customs. The image of a female saint presented in contemporary literature based on hagiographical sources combined with the image of women in general as presented in historical sources allows us to discern the role of Armenian women in this crucial era of Armenian history. The evolution of this image and that of the literary type of a female saint reflect these changing historical conditions and consequently the changing attitudes towards "sainthood" and its meaning.

Women in the Legends of the Christianisation Process

Agatʻangełos: The Tradition of St. Gregory the Illuminator and the Hṙipʻsimian Virgins

Among the first examples of Armenian literature is the *History of the Armenians* of Agatʻangełos. The purpose of this book was to recount the *Vita* and *Acta* of St. Gregory the Illuminator and to extol his role in establishing Christianity as the official religion in Armenia. The Armenian version of the *History* has come down to us as it was compiled about two hundred years after the events it recounted, although both earlier written and oral versions certainly existed and formed the basis of this final redaction of the *History*. The work abounds with anachronisms and like any other hagiographical work

contains legendary elements piled upon the basic historical facts which form the substratum of the text. These features challenge the competence of modern historians who wish to use it as a source for the early fourth century. However, the *History* is based on historical events and is a precious source for the beginning of Christianity in Armenia, even if it is strongly influenced by the mentality of the second half of the fifth century. The compiler of the *History* put together several narratives and tried to present them as one homogenous whole. Nevertheless, its constituent parts remain heterogeneous, and this is clearly visible in the *Life of Gregory*, the *Martyrdom of the St. Hŕip'sime Virgins*, and the *Teaching of St. Gregory*. According to the *History*, Gregory, a noble of Parthian origin and thus a blood relative of the Armenian Aršakuni kings, came to Armenia from Cappadocia in order to expiate the guilt of his father who had massacred the entire family of King Trdat while the latter was still a new-born baby. The future saint enlisted in the service of this king as a soldier, hiding his true identity, and the two became close friends. When Gregory's adherence to Christianity was discovered, he was made to suffer twelve tortures and was then cast into a deep pit to be consumed by poisonous snakes.[12] At this point, the reader happens on the hagiographical narrative that is of interest to this study, the *Martyrdom of St. Hŕip'sime* and her companions. Hŕip'sime is said to be the offspring of a noble Roman family, who entered a monastery when she was very young. She later fled to Armenia with her tutor, Abbess Gayane, and other companions,[13] to escape the persecution of Diocletian who himself wished to marry her. But Hŕip'sime's beauty proved to be a detriment to her also in Armenia, as here once again, King Trdat fell in love with her and intended to take her as his wife. Hŕip'sime resisted the king, even gaining victory over him in a physical fight, and fled from the palace. Eventually, the king's soldiers captured her on a hill not far from the capital Vałaršapat and killed her after subjecting her to many torments.

After Hŕip'sime's death, King Trdat was struck down by a grave illness and was transformed into a wild boar. No one knew what to do, but Xosroviduxt, Trdat's sister, had a dream according to which only Gregory could provide a cure for the king. At first, everyone refused to take her seriously, but the vision was repeated five times and finally the courtiers obeyed her instructions and released Gregory af-

---

[12] Agat'angełos, § 18-124, p. 24-78.

[13] Agat'angełos, § 209, p. 120, numbers seventy "Romans" that came to Armenia with Hŕip'sime and Gayane, of whom thirty seven were martyred.

ter fifteen years of incarceration in the pit. He cured the king and baptised him along with the army and the entire nation.

Even this very brief outline of the *History* of Agat'angelos allows one to discern many hagiographical *loci communi* in the structure of these narratives. Moreover, the *Martyrdom of Hṙip'sime* also has elements of the romance and of epic tales popular in Armenian oral tradition,[14] as well as symbolism echoing the Iranian-Mazdean tradition.[15] Beyond the recognisable patterns of these literary genres, the *History* assigns an important place to the role of women in the course of events. The martyrdom of Hṙip'sime and her companions was the culminating event that created the favourable circumstances for the missionary activity of Gregory. His release from the pit was facilitated by yet another woman, Xosroviduxt, the sister of Trdat. It was because of her persistent visions that the other characters in the story remembered Gregory. Xosroviduxt's role in the spiritual upheavals which swept through the country is emphasised in subsequent episodes. Every time Trdat had to make an important decision or take action on behalf of the new religion, he consulted Xosroviduxt and his wife Ašxen. For example, it is explicitly stated that Trdat asked Gregory to allow Ašxen and Xosroviduxt to participate in the foundation of the sanctuaries of the martyred virgins.[16] These women dug with their own hands the graves where the martyrs were buried.

Agat'angelos did not simply employ the *Martyrdom of Hṙip'sime* as a literary device for the embellishment of his narrative. The actual martyrdom of some holy women which served as the prototype for the events recounted of Hṙip'sime and her companions is attested by the existence of an early shrine devoted to them in Vałaršapat, the city which also held the royal residence.[17] However, other than what

---

[14] Manuk Abelyan, *Erker* (The Complete Works), vol. 3, *Hayoc' hin grakanut'yan patmut'yun* (History of Ancient Armenian Literature), vol. 1 (Yerevan: Armenian SSR Academy of Sciences Press, 1968) [henceforth: Abełyan, *History of Ancient Armenian Literature*], 187-8. The whole first section on Gregory's father Anak, the massacres of the two families, and the flight of the children contains many elements drawn from Iranian epics as well. See Nikolay Adontz "Grégoire l'Illuminateur et Anak le Parthe," REArm n.s. 8 (1928): 233-245.

[15] Nina Garsoïan, "Les éléments iraniens dans l'Arménie paléochrétienne," in *Des parthes au califat: quatre leçons sur la formation d'identité arménienne* (Paris: De Boccard, 1997), eds. N. Garsoïan and Jean-Pierre Mahé, 9-37, esp. 27-30.

[16] Agat'angelos, § 766, p. 430.

[17] Sebeos tells us that the original wooden construction of Hṙip'sime's sanctuary was replaced by a new stone-built church by Catholicos Komitas (c. 618). See Sebeos, 212. Paul Peeters considered the prototypes of these virgins the historical martyrs which suffered under the persecutions of Maximine Daia against the Christians of

Agat'angełos tells in his *History*, we do not exactly know what type of activity these first Christian women performed. Agat'angełos joined the *Martyrdom of Hṙip'simę* to the *Life of Gregory* in a way that reduced the role of the virgin martyrs to creating a necessary cause for bringing Gregory out of the pit. However, a careful analysis of the text of the *History* shows that its first section, the Armenian *Life of Gregory*, was constructed around the *Martyrdom* of Hṙip'sime, which already existed. The virgin's local cult existed long before that of Gregory and the *Life of Gregory* was composed in such a way as to respect Hṙip'sime's feast day.[18] Hṙip'sime and her companions were such popular saints that Agat'angełos had Gregory himself, with the personal assistance of the king and his family, construct the foundations of a sanctuary on the spot of their martyrdom.[19] The importance of these virgin saints is attested by early historians as well. P'awstos Biwzand places them on an equal footing with Trdat and St. Gregory the Illuminator as the favourite saints of the country.[20] Łazar P'arpec'i's *History* not only considers the death of these virgins as a momentous event in Armenian history[21] but also recounts numerous examples when Armenian generals go to their martyria in Vałaršapat to revere their memory.[22]

If we were to characterise the type of sanctity represented by Hṙip'sime, she would appear as the typical heroine of a "passion épique."[23] Agat'angełos does not specifically mention any apostolic activity undertaken by Hṙip'sime or her companions. The accent is placed on their pious way of life and their firmness in resisting any attempts to defile their state as holy virgins consecrated to God. As in many stories of martyrdom, the execution of the virgins itself became their supreme apostolic act. It was this heroic death that created a favourable environment for the beginning of Gregory's evangelising efforts. The account also quotes a long section of a prayer which Hṙip'sime pronounces "crying out with a loud voice" in front of a large crowd that had gathered to see her taken to the court and to

---

Armenia during the years 311-12, see Paul Peeters, "S. Grégoire L'Illuminateur dans le calendrier de Naples," AB 60 (1942): 106-7.

18 Peeters, "S. Grégoire L'Illuminateur," 114.

19 Agat'angełos, § 765-766, p. 430.

20 PB, 3.14, p. 60.

21 LP, 3.2, p. 3.

22 LP, 5.77, p. 141; 5.86, p.157; 5.97, p.176.

23 Hippolyte Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruxelles: Bureau de la Société des Bollandistes, 1921), 236-315.

admire her beauty.[24] In her speech, Hřip'sime summarises Christian doctrine in a way that resembles that of an evangelist. However, long speeches pronounced by martyrs, especially when being interrogated in front of judges and the public, were typical of the *epic passion*.[25] There is yet another, more specific instance, which preserved the memory of early christianising missions when women also acted as preachers of the word. It is the story of Noune or Nino whom Xorenac'i considered to have been one of Hřip'sime's companions and the virgin who converted Georgia.[26] Xorenac'i also included a solitary or hermit in their group. She was Mani, who ended her life of ascetic trials praying in the same cave where St. Gregory supposedly also died.[27] Most probably at first, these narratives did not necessarily depict only one group of virgin martyrs as we read in Xorenac'i. But all these stories relate the lives of pious women, Hřip'sime, Gayane, Xosroviduxt, and Mani, whose presence and activity were described by fifth or sixth century authors as decisive for the acceptance of Christianity in Armenia.

The *History* of Agat'angełos was written two centuries after the events it recounted. Its purpose was to edify and extol the role of St. Gregory the Illuminator, as well as to fortify the impression of a unified national church in the figure of a saint at a time when Armenia lacked political unity and its church was divided among the supporters of various contemporary theological currents. Devoting too much space to Hřip'sime or other evangelisers who preceded Gregory and were as important for the spreading of Christianity in Armenia as he was, would be to diminish Gregory's merits as the founder of the Armenian church. However, these other traditions, such as that of Hřip'sime which give a prominent role to a virgin saint, were so significant, that Agat'angełos could not simply omit them. While the main heroes of his *History* are Gregory and King Trdat, saintly women were indispensable for the accomplishment of their missions.

---

[24] Agat'angełos, § 168-172, p. 98-100.

[25] Delehaye, *Les Passions des Martyrs*, 255-237.

[26] MX, 2.86, p. 282-86. The discussion on the historicity of Noune or whether she really belonged to the group of Hřip'simians is not pertinent to this paper. What interests us is the type of activities that the Armenian sources ascribed to the Hřip'simian Virgins. For the value of Xorenac'i's testimony and its comparison with other sources on Nino, as well as the development of her cult in Georgia, see Bernadette Martin-Hisard, "Jalons pour une histoire du culte de Sainte Nino (fin IV-XII s.)," in *From Byzantium to Iran, Armenian Studies in Honour of Nina Garsoïan*, ed. Jean-Pierre Mahé and Robert Thomson, (Atlanta: Scholars Press, 1997), 53-78.

[27] MX, 2.91, p. 296-98.

Moreover in the fifth century, the direct involvement of women in church administration was virtually non-existent. But in the third or forth centuries it was not unknown. Thus, the Greek *Life of Gregory*, which represents a translation from a more archaic Armenian version, has kept some details on St. Gregory's wife, Julitta, which are absent in the later, more official Armenian Agat'angełos that has come down to us.[28] When Gregory came to Armenia, his wife remained in Cappadocia to raise their children. But when she heard about her husband's success, she came to Armenia to meet with him and give him news of their sons. She was granted due respect by the king and his family. As Gregory did not wish to continue their conjugal life, his wife was put in charge of the Hṙip'simian virgins' sanctuaries until a priest was assigned to administer the church.

The Apostle Thaddaeus in Armenia and Sanduxt, the Virgin

The *History* of Agat'angełos represents one of two traditions about the arrival of Christianity in Armenia. Gregory was brought up in Cappadocia, came from a Greek-speaking milieu and represented the Greek current of Armenian Christianity. St. Hṙip'sime is said to be of noble Roman birth, thus reinstating once more the close relationship between the Armenian Church with the Graeco-Roman world. The other tradition connects the christianisation of Armenia with Edessa in Syria. This wave of Christianity, spreading from the southern regions of Armenia which bordered Syriac-speaking Mesopotamia, is believed to have arrived much earlier, namely during the first two centuries of the Christian era.[29] The impact of Syriac Christianity was so profoundly rooted in the Armenian Church that even in Agat'an-

---

[28] Garitte, "Documents pour l'étude du livre d'Agathange," 307-8 for analysis, 71-2 for the Greek text.

[29] For the two-way spread of Christianity in Armenia, i.e. Syriac-speaking versus Greek-speaking missions with their doctrinal differences and cultural implications, see: Nikolai Adontz, *Armenia v epoxu Yustiniana* (Armenia in the Period of Justinian) (St. Petersburg, 1903) and its English translation with a vast apparatus of comments, *Armenia in the Period of Justinian: The Political Conditions Based on the Naxarar System*, edited and translated by Nina Garsoïan (Louvain: 1970). I have used the Armenian translation of this work and all quotations are based on this edition: *Hayastanə Hustinianosi darašrǰanum* (Erevan: Hayastan, 1987), 387-8; E. Ter-Minaseanc' *Die armenische Kirche in ihrer Beziehungen zu den syrischen Kirchen* (Leipzig: 1904), 2-11; Karekin Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church* (London: SPCK, 1965), 79-85; Robert Thomson, "Mission, conversion and Christianization: The Armenian Example," in *Studies in Armenian Literature and Christianity* (Aldershot: Variorum, 1994), 28-45, esp. 33 on the links between Armenian and Syriac Christianity.

gełos there remain deep traces of its influence. It was proved that the baptismal ceremony of King Trdat as presented by Agat'angełos follows the order of the Syriac Church and not the Greek variant. Besides, the sacrament of baptism is described in terms that bear a strong influence of Syriac spiritual thought.[30]

Echoes of early Syriac missionaries who must have preached in Armenia are conserved in the Armenianised version of the *Abgar Legend* as well as in other legendary cycles to which it gave birth.[31] The original Syriac legend concerned King Abgar of Edessa and the apostle Thaddaeus whom Christ himself had sent to heal Abgar and convert him and his city — Edessa — to Christianity. According to the Armenian tradition, King Abgar belonged to the Armenian Aršakuni dynasty[32] and the apostle Thaddaeus preached in Armenia and was martyred there by King Sanatruk.[33] A further step in the literary development of these legends in Armenia is ensconced in the *Acts and Martyrdom of Thaddaeus* and the *Martyrdom of Sanduxt*. These texts reflect events that took place in the second or third century, but the texts themselves are from the early fifth to the seventh centuries.[34]

According to the *Martyrdom of Thaddaeus and Sanduxt*, when Thaddaeus came to Armenia, he met the daughter of King Sanatruk: "who was young of age, beautiful of appearance and pleasant of

---

[30] Winkler, "Our Present Knowledge," 136.

[31] For the textual tradition and elaboration of the *Abgar Legend* in the Armenian milieu, I have relied on Irma Karaulashvili, *Armenian Versions of the Abgar Legend*, an unpublished M.A. thesis from 1996, at the Medieval Studies Department, Central European University, Budapest, Hungary.

[32] MX, 2.33 pp. 164-184.

[33] A fifth century Armenian translation of the *Abgar Legend* replaces all mentions of Apostle Thaddaeus' death with descriptions of his departure to "Oriental parts." Supposedely, the fifth century translator was already familiar with the Armenian tradition of the apostle Thaddaeus' mission to this country and his martyrdom there. Thus, he had to take this into account when translating the Syriac legend and make the necessary changes. For this analysis, see Valentina Calzolari, "Reécriture des textes apocryphes en arménien: L'Exemple de la légende de l'Apostolat de Thadée en Arménie," *Apocrypha* 8 (1997): 97-110, esp. 105-106. For an historical king Sanatruk, who most likely served as the prototype for the homonymous king of the *Legend*, see Michel van Esbroeck, "Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée," REArm n.s. 9 (1972): 266. P'awstos Biwzand uses the name "apostle-slayer" for Sanatruk, in PB, 3.1, p. 12. For a discussion of the meaning and the authenticity of this section of the PB, see Garsoïan, "Introduction" to *Epic Histories*.

[34] For early fifth century dating, see Andrikian, "Sanduxti vkayabanut'ean t'argmanič'ə" (The translator of the *Martyrdom of Sanduxt*), *Bazmavep* 65 (1907), 60 ff; for seventh century dating, see Akinian, "Vkayabanut'iwn S. T'adeosi ew Sandxtoy kusin ew kanonk' T'adei," (Martyrdom of St. Thaddaeus and Virgin Sanduxt and Canons of Thaddaeus), *Handes Amsorea* 83 (1969): 403-426 and 84 (1970): 1-34.

countenance, so there could be found no one comparable to her on earth."[35] Sanduxt was among the first to be converted by Thaddaeus and she became indispensable in his work of evangelisation. It is remarkable that Armenian hagiography accorded the honour of the first known follower of the Apostle to a woman. Moreover, Sanduxt's acts occupy a much larger space in the *Martyrdom of Apostle Thaddaeus*, than those of Thaddaeus himself. It would seem as if the well-known legend of the Apostle was used to provide the background for the telling of the story of Sanduxt. The *Martyrdom of Thaddaeus* emphasises the fact that she converted a large number of people and this makes her a potent asset to Thaddaeus' mission.[36] Even Sanduxt's baptism, accompanied by the miraculous shining of a bright light, caused many to follow her example. In fact, her pagan father was well aware that it was she who caused "the greatest number to fall away"[37] and because of this ordered his daughter to be killed. After her execution, Sanatruk also put to death the apostle Taddaeus, thus earning the title of "apostle-slayer."[38] The activities of Sanduxt were not limited to preaching the word but she also cared for the new community. She buried by night the newly converted who were slain on the order of her father, the king. She provided her fellow believers with food and clothing and consoled them. Thus, Sanduxt is cast not only in the role of an evangelising saint, but also as one who takes responsibility for the well-being of the community of believers.

From the literary point of view, the *Martyrdom of Thaddaeus and Sanduxt* shows the influence of Armenian, Greek and Syriac hagiographical texts. It has already been demonstrated that it was written using as a model the apocryphal *Acts of St. Paul and Thecla*.[39] The latter were translated into Armenian from Syriac (not from its Greek original!) in the fifth century.[40] The literary genre of the Thaddaeus and Sanduxt legends can be considered to be the nationalised Arme-

---

[35] *Martyrdom of Thaddaeus and Sanduxt*, 14.

[36] Ibid, 40.

[37] Ibid.

[38] This title appears in PB, 3.1, p. 12, see note 33. We find a reference to Sanduxt in Movsēs Xorenac'i who is familiar with her martyrdom, MX, 2.34, p. 184.

[39] Akinian, "Martyrdom of St. Thaddaeus and Virgin Sanduxt." Akinian also reveals textual parallels between this text (as appeared in *Sop'erk'*, vol. 8) and Agat'angelos and *Acts of Apostles*.

[40] Calzolari, "Un nouveau texte arménien sur Sainte Thècle: Les prodiges de Thècle. Présentation et analyse linguistiques," REArm n.s. 26 (1996-97): 249-71, esp. 250 on translation and dating. The acts of Sts. Paul and Thecla branch into separate cycles of acts in Armenian.

nian versions of those of saints Paul and Thecla. The Greek text of the *Acta Thaddei*, dating from the second half of the forth to the first half of the seventh centuries, must likewise have served as basis and model for the Armenian series of lives of Thaddaeus and Sanduxt.[41] Dating the text of the *Martyrdom of Thaddaeus and Sanduxt* is difficult and an accurate hypothesis can only be proposed after the study of a critical edition of the text. The *terminus ad quem* is the seventh century but there remains a thorny issue regarding the oral version of the legend which is much more archaic than the written tradition and the question remains open. Most likely the prototypes of both Thaddaeus and Sanduxt existed in earlier centuries since references to them exist in Biwzand's *History*.[42] But we cannot be sure of the exact structural form of the legend before it was fixed in its written form.

The author of the *Martyrdom of Thaddaeus and Sanduxt*, whenever it may have been that he composed or compiled his work, created the image of Sanduxt as an evangeliser. The popularity of this specific type of a female saint, as a type of *missionary* saint, is likewise attested by the exceptional veneration of St. Thecla herself, the first female evangeliser, known in Armenia as early as the fifth century.[43] It was indeed this type of sanctity which became a national tradition and not other variants, such as desert ascetics or nuns disguised as monks, whose *vitae* were also translated and appreciated, attests the

---

[41] Elena Meščerskaja, *Legenda ob Avgare — rannesirijskij literaturnyj pamjatnik* (The Abgar Legend — an early Syriac literary monument) (Moscow: Nauka, 1984), 79-80.

[42] The fifth century historian P'awstos Biwzand demonstrates a clear knowledge of the foundation of an episcopal see by the apostle Thaddaeus, centred at Yaštišat in Tarawn, in Southern Armenia. Biwzand continually refers to the seat of the Armeniain Catholicos, or Chief Bishop, as the "Chair of the Apostle Thaddaeus and St. Gregory." See PB, III.12 p. 48; III.14 p. 66; IV.3 p. 112; IV,4 p.116. It has been argued that the passages where he uses such wording have been later interpolations, however, see Garsoïan, *Epic Histories*, 1-55; ff. 225; and 411. There are other allusions in Biwzand's text to the connection between the Armenian Church and the Church of Edessa that are clearly authentic. On the tradition of Apostle Thaddaeus in Armenia, see Michel van Esbroeck, "L'Apôtre Thaddée et le Roi Sanatruk," *Atti del II simposio internazionale "Armenia-Assiria": istituzioni e poteri all'epoca Il-Khanide, 30 maggio-2 giugno, 1984*, ed. Mario Nordio and Boghos Levon Zekiyan, *Eurasiatica* 8 (Venice: Editoriale Programma, 1984): 83-106 and idem, "L'Apôtre Thaddée et le Roi Sanatruk," 96, 99.

[43] Valentina Calzolari, "La trasmissione dei testi apocrifi cristiani in Armeno: L'esempio degli *Atti di Paolo e Tecla*," *Diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione*," ed. Alfredo Valvo, *Atti del Seminario Nazionale*, Trieste, 19-20 Septtembre, 1996 (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1997), 45-58.

special interest which a female saint as a missionary found in Armenia during its oldest Christian period. Aside from evolution and mutation of the text of the *Martyrdom*, the main protagonists of the legends, Thaddaeus and Sanduxt, embodied certain ideals or acted in ways which earned them popularity. If these sentiments were based on the memory of real missionaries, male and female, whose deeds ignited the popular imagination can be partially answered by analysing the historical sources pertinent to the period.

To sum up, both traditions of the christianization of Armenia preserved a memory of holy women whose presence either as evangelisers, holy virgins, hermits, or high members of the court not only established an auspicious climate for the new religion, but often served as the key for the successful establishment of the Armenian church. Moreover, these first Christian women remained the most popular female saints in the Armenian Church. Consequently, their stories later evolved into even more variegated cycles of texts. To paint a more historically accurate picture of the Armenian woman's involvement in every-day life during the time of transition from a pagan to a Christian nation, we must turn to ancient historical writings.

WOMEN IN HISTORICAL SOURCES

Women typically appear in historical sources in several contexts and some particular *topoi* are associated with them. The following sections will illuminate three aspects of social and daily life which show women in a leading role. First we will examine the importance of women as wives. In this role, they often cemented the political allegiance of various noble clans through marriage. Secondly, we will take into account the role of women as singers or story-teller-bards during feasts as well as that of professional mourners at funerals. Thirdly, we will discuss the role of women as mothers in the religious education of their children. A connection between the role and place of women in society and the popularity of certain types of female saints in Armenia is certain. This link may be perceived by looking at some historical sources.

Wives and Political Intrigues

Noblewomen played an essential role in forging political alliances through marriages, a situation which was a common feature of all mediaeval and post-mediaeval societies. Although descriptions of *taking captive* wives and concubines exist, the involvement of these

women in social affairs was not at all passive. A typical example is the dramatic legend of P'aṙanjem, the beautiful daughter of Andok descended from the great noble house of Siwni. She was married to Gnel, the nephew of King Aršak. But tales of her beauty reached another member of the royal family, Tirit', another nephew of the king and a cousin of Gnel. Tirit' decided "to capture"[44] P'aṙanjem and blackmailed her husband in the presence of the king, enticing the latter to kill Gnel. After having succumbed to Tirit''s intrigues, the king saw P'aṙanjem at Gnel's funeral, fell in love with her, and decided to "take her as his wife."[45] In the meanwhile, King Aršak had also slain Tirit'. P'aṙanjem, however, was far from being a passive victim of these machinations. After having become queen, she did not hide her hatred of her new husband nor did she restrain herself from deriding him for his physical defects. She continued this disdainful behaviour until the king decided to marry a second time. When Aršak's new Greek wife, Olympia, arrived at court, P'aṙanjem, "full of envy and revenge,"[46] poisoned her. The narrative, although based on historical events of fourth century Armenia, has most likely not conserved its precise chronology and true protagonists. But it shows how contemporaries perceived the involvement of women at court and in society. Although P'aṙanjem was forced to marry King Aršak, within the walls of the palace she was free to reject her husband and even mock him. P'aṙanjem's behaviour towards her husband was not an isolated case. A certain princess, Eraniak, was also said to ridicule her husband Trdat Bagratuni on account of his lower social origin and ugly appearance.[47] Obviously, medieval historians did not approve of such behaviour.

A common negative *topos* employed by Armenian historians and borrowed from the oral epic, was to blame the jealous wives of princes for being the cause of their husbands "controversial" actions. Although noblemen appear as the main actors and protagonists of the interminable wars described in the *Histories* by Biwzand, P'arpec'i and Xorenac'i, women were the offstage perpetrators. We have seen how Biwzand presents P'aṙanjem as the cause, albeit the involuntary cause, of a fratricidal chain of events. Xorenac'i provides still other examples of wives blamed for negative internal rifts among noble houses and the central royal authority. According to this

---

44 PB, 4.15, p. 182.

45 PB, 4.15, p. 190-92.

46 PB, 4.15, p. 192.

47 MX, 2.83, p. 236.

author, the sons of King Artašes become jealous of their brother Artavazd — the newly appointed army chief — because they were "put up to it by their wives."[48] On another occasion, a group of Armenian princes did not obey their lord, King Trdat, because they "submitted to the will of their wives and concubines."[49] According to Łazar P'arpec'i, the entire chain of events that led to the epic Battle of Awarayr began with a family drama involving the daughter of the Lord of Siwnik' and her husband Varazvałan. When Vasak, the Lord of Siwnik', threatened his son-in-law Varazvałan that he would avenge offences which the latter inflicted on his wife, the king's daughter (we are never told what the offences were that she suffered), Varazvalan fled from Siwnik' to the Court of the Iranian King of Kings. Here, he began weaving intrigues against the Armenian princes, a process which eventually created the situation which led to a religious war.[50]

These examples provide an image of the woman as stereotype. They witness to the fact that according to contemporaries, women were involved in political or social events as offstage motivators, rather than direct actors. It is still questionable whether this conventional image corresponded to the actual role of women in society. There are other instances recounted by the same sources in which women themselves guide state affairs[51] or lead armies in defence of castles.[52] Aside from their use as literary *topoi* all these examples imply that the will and the word of women had value, even if in some cases their entanglement in "men's business" is presented in a negative light. The *History* of Agat'angełos presents its female heroines in a similar way. On the one hand, Xosroviduxt as well as St. Hṙip'sime and her companions take on a significant role as key-stones for the mission of St. Gregory in his christianization of court and country. They assume the role of causes for the change of King Trdat's attitude towards Gregory and towards the religion he represented. We may question whether the role of women really stopped at this point. Most likely it went even further since the same Agat'angełos cannot refrain from according an important place and an active role, equal to that of Trdat, to Princess Xosroviduxt and Queen Ašxen in the strengthening of Christianity as the state religion in Armenia.

---

48 MX, 2.53, p. 220.

49 MX, 2.92, p. 300.

50 LP, 2.20, p. 39.

51 Queen Zarmanduxt in PB, 5.38, p. 372-78.

52 Queen P'aṙanjem in PB, 4.55, p. 262.

Women Bards and Singers

Historians often take issue with the loquacious nature of women. Talking too much was considered to be their most uncontrollable defect. On the contrary, virtuous ladies such as Xosroviduxt, were praised for "not having a mouth, as without a door, like other women do."[53] In condemning women's talkativeness, P'arpec'i's description of the blessed wives of those martyrs who fell at the Battle of Awarayr or were taken prisoners in the deserts of southern Persia is even more striking. P'arpec'i described their ascetic practices, their virtues and the numerous sacrifices they undertook. These included rejecting the fine foods, clothing and bedding to which they were accustomed. But their most impressive accomplishment was something "impossible for women to overcome". Indeed, this was namely "too much talking and even "turning their eyes this way and that under their veils." P'arpec'i is so amazed by this achievement that he cannot resist repeating himself by saying that these women "curbed their tongues from useless chatter."[54]

According to our authors, women's greatest weakness, it would seem, was their proclivity to idle talk. However, once again it is doubtful whether this disapproving attitude towards women's loquaciousness was really so manifestly expressed in everyday life or was again simply a negative literary *topos*, a conventional complaint that the authors felt obliged to reiterate. As we saw, hagiographers put long prayers or sermons in the mouths of female saints, as well as depicted them as preachers of Christian doctrine. Their ability to speak at length on the Christian message was obviously a virtue worthy of praise and honour. There were other positive uses of women's presumed talkativeness, which it would be more appropriate to call a facility with elegant verbal expression. This, at other times so demeaning, weakness made women ideal as singers, bards or professional mourners at funerals. All these functions required both oratory skill and a talent for fashioning gripping stories on the spot.

In the brief times of peace, one of the favourite pastimes of the Armenian princes was hunting and feasting. Singers and bards provided entertainment during their banquets and many of them were women. Apparently these were women from the lower social classes, often slaves or the concubines of princes. They played musical instruments, sang ballads and legends both about heroes of a time long

---

[53] MX, 2.82, p. 272.

[54] LP, 3.61, p. 110.

past as well as about their still living sovereigns.[55] These story-tellers transmitted in this way the oral history of Armenia, often mixing the historical with the legendary. Armenian historiographers lament the love of princes for these songs and tales and their inability to appreciate "real history." In fact, this alternative, "unscientific" history is often referred to as "old wives' tales."[56] Despite these protests, *Histories* of Biwzand, Xorenac'i and P'arpec'i are themselves imbued with narratives whose basis were rooted in oral tradition. Their mode of writing history was also heavily influenced by this same oral tradition.[57]

To appreciate the role of women in forging legends and spreading information it is helpful to look at a macabre example. The practice of hiring female mourners upon someone's death, especially if the deceased was an important person, was quite wide-spread. St. Nerses the Great (353-373) established canons to prohibit this custom and also forbade any overly dramatic show of mourning — but he had only limited success.[58] Female mourners, not only those who were specifically hired for this purpose, but also members of the family of the deceased, including noblewomen themselves, were the ones entrusted with telling the *gesta* of the deceased in a poetical form of eulogy. When Paranjem's husband, Gnel, was killed through perfidy by King Aršak, she appeared "with a torn dress, with her hair untied, with her breasts uncovered, and mourning at the funeral. She was shrieking loudly and bringing everyone to tears because of her heartbreaking laments and sobs."[59] Meanwhile, the sound of muttering reached her ears — a rumour that she herself was the reason why Gnel was killed. This idea was quickly picked up by the professional mourners who immediately began to encode it into a song, chant it out loud and make the whole truth known to everyone. This incident illustrates how history was created and transmitted on the spot — but

---

[55] Xorenac'i on two different occasions specifically mentions beautiful women slaves who skilfully played musical instruments and sang during feasts, in MX, 2.63 , p. 236 and 3.55, p. 410. This author frowns upon the habit of singing the *gesta* of a living lord. He disapproves the fact that in the songs of female singers of the court, King Aršak appeared to be as courageous as Achilles, when in reality he rather resembled the lame Thersites. MX, 3.19, p. 334.

[56] MX, 2.61, p. 232; Eznik Kołbac'i, *Ełc ałandoc'* (Refutation of sects) (Tiflis/Tbilisi: 1914), 69.

[57] Abełyan, *History of Ancient Armenian Literature*, on Agat'angełos 187-8; on Biwzand 193-95; on Xorenac'i 196-301.

[58] PB, 5.31, p. 349.

[59] PB, 4.15, p. 190.

certainly by means of semi-legendary overtones. The authors of this story as well as its disseminators were women. If one remembers the fact that hagiography grew out of martyrology centred about the circumstances of the death of martyrs, the function of female eulogists could acquire important implications for the spread of ever new martyr-cults and their re-telling.

In this way, women acting as singers, bards or professional mourners, diffused myths, stories and legends — or in one word, traditions. This was the oral method of constructing history. By performing these functions, women were perfectly pointed to also transmit religious messages. There is no direct evidence that they likewise preached Christian ideas, stories from the Bible or the first local tales of saints and martyrs. But it would fall within the role which society gave to women to disseminate by word of mouth new ideas and emerging legends — this time, of a religious nature. Moreover, in the first period of the gradual christianization of Armenia, before and even after the creation of the Armenian alphabet, there was no clear-cut distinction between hagiographical, historiographical and other types of epic stories. The *Martyrdom of Hṙip'sime* contains apparent traces of an oral tale, no doubt based on the actual practices of those times, telling of the attempt by a king to capture a beautiful girl into his gynaeceum, the refusal of the girl to consent to the king's desire and her eventual execution for disobedience to the king.[60] These elements were put into a Christian framework and became hagiography. This is only one such example that has come down to us in a written form. There is no reason to think that the *Martyrdom of Hṙip'sime* is unique in that the structure and literary technique of oral tales are combined with newly arrived religious ideas. Women singers or mourners, who certainly had already memorised the literary models, could easily substitute the names of saints for heroes, and turn a secular legend into hagiography.[61] Thus, these women become a significant instrument for spreading Christian ideas. Given this context, it is not surprising that female saint known for preaching the word, such as Thecla and her national equivalent Sanduxt, became a popular model among the first Armenian Christians.

---

[60] For this analysis, see Abelyan, *History of Ancient Armenian Literature*, 188 and esp. 221.

[61] On female morners, see Abelian, *History of Ancient Armenian Literature*, 212-3.

STABILISING THE NEW RELIGION

A Mother's Role as an Educator

There was yet another domain where the role of women was fundamental. It was their duty to provide a religious upbringing to their children. The second generation of holy women of Armenia — historical personages such as the wives of Awarayr heroes — show the importance of this task in the conservation of the new religion. The entire time of passive resistance against Sasanian Iran which led to the battle of Awarayr and the peace treaty of Nuarsak was also characterised by an intensive internal struggle between the Armenian noble houses which supported Christianity and the others which preferred to maintain traditional Zoroastrian religion. In this milieu, the responsibility of mothers in overseeing the religious education of their children allowed them a crucial role in the religious orientation of the new generation.

The historians Ełišē and Łazar P'arpec'i have preserved many details of these events in their works. In order to avoid an unprepared direct conflict with their Iranian overlords, the Armenian princes who were summoned to the court of the Iranian King of Kings, Yazkert, decided to declare their adherence to Zoroastrianism. The historians tell us, however, that in their hearts, the Armenians remained true Christians, wishing to return to Armenia in order to gather forces to fight against the religious persecution promoted by Yazkert. The unsuspecting Yazkert, therefore, sent Zoroastrian magi to Armenia along with the departing princes, specifically instructing them that "the wives of the princes shall likewise accept the teaching of the magi."[62] Similarly, the "sons and daughters" of the various noble ranks were to be educated by these Zoroastrian priests. However, when the Armenian princes arrived at the borders of their homeland, they were met with a popular resistance. Their families rejected them even more decisively. Their "fearful children fled from their fathers' embrace. Seeing their fathers changed, they were terrified. Staring at the faces of their mothers, they saw them continually wailing and shedding tears. Because of this, the children themselves burst into tears and no one could pacify them, neither their nurses nor tutors."[63] In their moment of crisis, the children looked to their mothers for guidance. It is significant that this situation refers to a *religious* crisis and the mothers were the ones to represent "orthodoxy" for their

---

[62] Ełišē, 40.

[63] LP, 2.29, p. 56.

children. The importance of women as instructors in their children's religious education was well-known to King Yazkert and for this reason he specifically ordered his magi to instruct the wives of the Armenian princes. He was not successful, since: "the magi, whom the Armenian nobles brought with them ... were despised... because the wives of the nobles, whom the magi thought [that they had to] instruct, abhorred the mere sight of them, and they [the wives] strictly ordered the tutors not to allow them [the magi] to approach their sons and daughters."[64] This passage, besides once again emphasising a mother's role in the religious education of her children, clearly shows us that in cases where the mother herself was not the immediate instructor, she closely supervised the tutors and nurses of her children. The historian Łazar P'arpec'i himself was educated by the mother and aunt of his patron, Prince Vahan Mamikonean. In his letter addressed to Prince Vahan he writes: "your blessed mother and [your aunt] Anušwram ... educated us too ... nourished us, as they did you, bearing in mind [their] love of spiritual things."[65] It is evident that Łazar is making a reference to the religious education he received from these pious women.

This function also gave mothers the right to dedicate their children to God. In one case, the historian P'awstos Biwzand accuses Queen P'aṙanjem of having "offered Pap to demons during his youth" — a cause of this king's later impiety. P'awstos likewise alludes to P'aṙanjem's attachment to paganism and claims that she brought up her son in this vein.[66] There are many other examples from the Middle Ages which attribute the decision to consecrate a child to the monastic life to both parents or to the mother alone.[67] Perhaps it is the same right enjoyed by the mother in guiding her children's religious growth which gave rise to a peculiar baptismal practice. In the Canons of Šahapivan (444), we find a strict prohibition censuring those priests who "do not baptise children themselves, but bless some water and give it to young women, instructing them to themselves baptise their children in their own homes."[68] This custom took the spiritual

[64] LP, 2.32, p. 60.

[65] LP, 188 (from the *Letter to Vahan Mamikonean*).

[66] Garsoïan interprets this as a Zoroastrian allusion to dualistic divine forces, that is to say, Paranjem gave Pap to "evil" forces, as opposed to "good" ones. Garsoïan, "Les Éléments Iraniens," 10.

[67] Vardan Hac'uni, *Dastiarakut'iwnə hin hayoc' k'ov* (Education in Ancient Armenia) (Venice: Mxitarist Press, 1923), 51-52.

[68] Vazgen Hakobyan ed., *Kanonagirk' hayoc'* (Canon Book of Armenians), vol. 1, (Yerevan: Armenian SSR Academy of Sciences Press, 1964), 386.

link binding mother and child too far to have been accorded toleration by the church.

The close involvement of women in the religious education of their children made them a crucial element not only for the acceptance of Christianity but also for solidifying its foundations. The younger generation turned to their mothers for spiritual guidance. Without the vital support of Armenian mothers, the new religion had no chance of survival. This role as faith nurturers came to complement the other function of women as disseminators of information about Christianity and strengthened their role in the religious transformation of Armenia.

Sainthood within the Family

The leaders of the battle of Awarayr were canonised as martyrs by the Armenian church. Their wives were praised as worthy consorts of these heroes since they had given themselves to ascetic practices. This generation of women martyrs of Awarayr differed from the earlier virgin martyrs in one important aspect. They were wives and mothers, but these functions were accomplished in the light of holiness. They carried the weight of their widowhood with most admirable dignity and patience, they "tamed their bodily desires," and perfected their knowledge of the scriptures.[69] But their holiness was not opposed to the state of a married woman who mourns her husband. Their ascetic life was not necessarily a voluntary act of faith but a choice imposed upon them by circumstance, a choice which they accepted with courage and determination. It is understandable that Ełišē, whose *History* is imbued with poetical spirit, wrote such breathtakingly tender lines about the "softly brought-up ladies of the land of Armenia" who "forgot feminine weakness and became virtuous as men in spiritual warfare."[70] He continued, "the frost of many winters melted, spring arrived and sparrows came again, men full of the love of life saw and rejoiced, but they [the widows] could never see the ones they longed for. Spring flowers reminded them of their husbands who had so loved their families and their eyes longed for the desired beauty of their faces. ... they wept and recalled their names at every occasion. ... But while their minds were so tormented from all quarters, their heavenly virtue did not weaken in any way. To outsiders they appeared as mourning and afflicted widows but their

[69] Ełišē, 155.

[70] Ełišē, 157.

souls were adorned and consoled by heavenly love." This was the inner drama of these holy women. Although they comforted themselves with the love of God and the ascetic life, they never disdained their status as married women nor did they reject the strength of their bond with their husbands. This attitude takes the concept of female sainthood to a different level if we compare these espoused women saints with earlier examples of female sanctity, the virgin martyrs Hṙip'sime and her companions as well as Sanduxt, who preferred a spiritual marriage to Christ to the earthly delights of a family. The living martyrdom of the Awarayr women sanctified, rather than refuted the values of marriage, motherhood and family. Paradoxically, another martyr, St. Šušanik, maltreated and driven out of her house by her husband, appears as another example of the sacred enshrined within family life.

During the time separating Awarayr and Nuarsak, some noble lords and ladies preferred to die rather than betray the Christian faith. But there were also those who opted for the faith of Zoroaster. Disagreements between a husband and a wife could give rise to family upsets. Łazar P'arpec'i might have hinted at such a situation when he blamed the upheavals within a noble family of Siwnik' for causing the war against Persia. A noted example of such fatal discord is recorded by the *Martyrdom of St. Šušanik.*[71] The heroine, a historical person, was the daughter of the great general Vardan Mamikonean, the hero *par excellence* of the Battle of Awarayr. She was one of that generation of children brought up by the pious widows of the Awarayr heroes. She was married to the Georgian prince Vazgen whose father, Ašuša, was also among the rebels and friends of Vardan Mamikonean. Vazgen, however, became an apostate while at the Persian Court. In fact, during these years from 470 to 482 (484), Vazgen was not the only apostate, since Šušanik's own cousin, Vahan, had taken the same step.[72] Łazar P'arpec'i insisted that Vahan's apostasy was unwilling and that he was simply copying the political tactics of his father and uncle of the previous generation. When rebellion was ripe against Sasanian Iran, Vahan restated his adherence to the Christian faith. We should recall, however, that Łazar wrote his

---

[71] P. Muradyan, ed., *Surb Šušaniki vkayabanut'yunə* (Martyrdom of St. Šušanik) (Yerevan: Armenian Academy of Sciences Press, 1996). This edition includes critical editions of both the Armenian and the Georgian long and short recensions, along with translations into modern Armenian and a philological-historical study.

[72] For dates and analysis of the historical background of the *Martyrdom of Šušanik*, see Paul Peeters, "Sainte Sousanik, Martyre en Arméno-Géorgie," AB 53 (1935): 245-307.

History under the patronage of Vahan Mamikonean and would obviously not wish to diminish the glory of his benefactor. It is not surprising that the name of Šušanik is completely missing in his *History*.

Faced with a situation in which both her husband and her cousin — the latter was also *Tanutēr* or chieftan of her paternal family — had become apostates, Šušanik shines as a pillar of faith. She refuses to follow her husband's example in his betrayal of the faith. Because of her stalwart behaviour, she is attacked by him and beaten to almost an inch of her life. Surviving this maltreatment, she withdraws to a small hut away from court, devoting herself to reading the Scriptures and performing miraculous cures for her visitors during a period of seven years. She dies in this quasi-prison, renowned for her feats of asceticism. Throughout these seven years, Vazgen, in addition to using violence, implores her on many occasions to return to her family and accept Zoroastrianism. Šušanik's refusal had implications which reached far beyond her family. It may have cast doubt on Vazgen's conversion to Zoroastrianism in the eyes of the Iranian King of Kings and caused him political troubles.[73] Whatever the exact reason, Vazgen's efforts to reconcile with his wife witness to the political importance of a wife's will and her religious orientation in the high echelons of society.

Šušanik's example reveals several traits which are typical of female sanctity as presented in early Armenian literature — but they are all concentrated in one person. We have seen that according to both traditions of the christianization of Armenia, women were among the first to be converted and to assist the evangelical activities of Christian missionaries. Examples include Sanduxt, Hṙip'sime and Xosroviduxt. P'awstos Biwzand's account of Armenian-Persian conflicts during the fourth century includes an episode recounting how most Armenian princes, terrified by the advance of a large Persian army, abandon their wives and children in their family fortresses and flee the country. After their defenceless spouses are enjoined to change their religion or die, they all chose to be "killed by torments."[74] A century later, just before the Battle of Awarayr (451), women once again protested their husbands feigned apostasy upon the return of the men from the Persian Court. The wives of these princes are depicted as a whole, without mentioning individual names. They refused their husbands apostasy as an entire body. Šušanik, however, is a special case which shows that resistance was

[73] Peeters, "Sainte Sousanik," 294-95.

[74] PB. 4.59, p. 274.

by no means easy. These narratives convey the message that women were not only among the first to convert to Christianity, but that later they proved most faithful to that religion, even at the cost of their lives.

Such accounts of the decisiveness in their religious beliefs likewise demonstrate that for men, who were in the centre of political action, apostasy based on practical reasoning was far from unknown (we have examples of at least two successive generations of such "double" apostates, who, in the end, became heroes), women generally remained more steadfast in their beliefs. It may be questioned whether such behaviour was the norm or rather so extraordinary that historians felt obliged to record it for posterity. Since men were the main protagonists of political action, they were directly involved in the events and we consequently have much more information on their attitudes and behaviour. If there did exist women who apostasized out of conviction, we have no record of them. On the contrary, in both cases which record the ambiguous apostasy of men, their wives are the first to stand up against this act. This reaction stands in clear contradiction to another conventional image, that of the weak woman. In Šušanik's case, her boldness cost her her life, but it also immortalised her, making her a saint venerated by both the Georgians and by the Armenians.

Another feature characterising both the women martyrs of Awarayr and Šušanik, is that their sanctity originated from their status as mothers and wives. Šušanik's husband is her adversary not a beloved co-martyr. But she is forced to accept martyrdom because of historical circumstances and the political-religious choice of her husband, not out of an absolute rejection of marriage and motherhood. In fact, while in prison, she constantly prays for her children and they even come to visit her. The holy woman suffers deeply when her children are also forced to apostasize.[75]

Thus, in the second phase — the stabilisation of Christianity in Armenia — piety and sainthood for women were not thought of as necessarily outside the bounds of family ties. This principle may account for one of the reasons why organised women's monasteries failed to prosper in Armenia throughout the entire Middle Ages.[76]

---

[75] Muradyan, *St. Šušanik*, 22-24; 82.

[76] On the many possible explanations for this phenomenon, see Hac'uni, "Kusastank' Hayastani mej" (Female Monasteries in Armenia), *Bazmavep* (1923): 12-17; 43-47; and 72-78.

Conclusions

In this brief survey, we have studied two generations of holy women of the Armenian Church, corresponding to two historically distinct periods. The first generation of saintly women was associated with the arrival of Christianity in Armenia. These include St. Hṙip'sime, St. Gayane and their companions, and St. Sanduxt. They were virgin martyrs who also preached the word of God and paved the way of Christianity with their lives. During the time of the acceptance of Christianity, royal ladies, such as Princess Xosroviduxt and Queen Ašxen, were also accorded an important role in hagiographical sources. They had a significant influence on creating favourable circumstances for the arrival and the survival of the new religion. Despite the various legendary elements as well as the literary *topoi* that abound in these narratives, these female protagonists acted in the ways and functions contemporary Armenian society ascribed to women. Historical sources further allow us to understand why women were so important in the religious transformation of Armenia. First, women, particularly those of low birth, disseminated oral traditions and legends as singers and bards. Although this vocation was not exclusively female, this function placed them, possibly along with their male collegues, in a position to propagate the new religious ideas. Hence, a generation or two later, they could be remembered in an idealised form as preachers of the word. Secondly, women were responsible for providing religious education to their children. In this vital role, they ensured the future of the new religion and consequently had a crucial influence on the second phase of the christianization process — the stabilisation of the new religion in Armenia. The second generation of female saints — the widows of the martyrs of the Battle of Awarayr — provides clear evidence for the importance of a mother's role in educating her children. Their resistance to the ostensible apostasy of their husbands was intensified by their children's repulsion of the Armenian princes — their own fathers — and in this they were guided by their mothers.

Both the wives of the Awarayr heroes and St. Šušanik were models of sainthood and asceticism without rejecting their status as mothers. They were mother-martyrs, if we may call them by this name, and their persistence in ascetic practices elevated rather than denied their position as wives and mothers.

Notwithstanding the variegated types of sainthood represented by the female saints whose lives we have examined, all of them provide clear evidence that in a particular historical situation — during the period of religious transition from ancient Armenian paganism to

Christianity — women exerted a significant influence on the course and outcome of events.

Via Novara 9
00198 Roma

Zaroui Pogossian

Antonio Ammassari

La soteriologia della stele di Xian-Fu e il sutra pneumatologico "Riposo e gioia"

I. La lettura biblico-teologica della incarnazione del Messia nella Stele di Xian

1. *Premessa*

Il *Sutra di Gesù il Messia*, composto tra il 635 e il 638, data nella quale l'imperatore cinese promulgò l'editto che autorizzava la propagazione della nuova religione venuta dalla Persia, ha il suo parallelo nella "stele di Xian" eretta nel 781: i due documenti *non* dipendono dal vangelo di Matteo, che risulta invece utilizzato glossato, commentato, ampliato nel *Discorso del Venerato dell'Universo, sulla elemosina*. Quest'ultimo discorso è datato al 641 d.C. (par. 223) e quindi vicino nel tempo al *Sutra di Gesù il Messia*, ma verosimilmente fu l'espressione di soggetti differenti, non legati alla chiesa di Matteo, alla missione che conclude il Vangelo di Matteo, diretta ai Dodici Discepoli, eletti dalla Galilea, ma piuttosto alla chiesa gerosolimitana di Giaco-

OCP 69 (2003) 381-428

mo e dei suoi apostoli, gli eredi della famiglia naturale, storica del Cristo. Riferendo la storia di Gesù secondo Matteo, il Discorso sulla elemosina attribuisce alla sua predicazione tre anni e mezzo (par. 63.251) e non venti anni, come il *Sutra di Gesù il Messia*, mentre la stele di Xian non stabilisce date. Verosimilmente, dopo alcuni anni, erano presenti in Cina, accanto agli eredi persiani della Chiesa gerosolimitana e di Antiochia di Siria, i discendenti della Chiesa elettiva dei discepoli, secondo il vangelo di Matteo.

La stele di Xian, questo documento, che in qualche modo continua il Sutra merita quindi una distinta lettura e valutazione.

2. *La professione di fede giudeo-cristiana nella Unità e Trinità del Signore Iddio*

a) Esordisce con una "professione giudeo-cristiana di fede nella Unità e Trinità del Signore Iddio" eterno, infinito, trascendente, ma insieme creatore (par. III); nel titolo SIGNORE, in ebraico *'ᵃdōnāj* è implicito il nome biblico, ineffabile che i Giudei ortodossi non pronunciano, YHWH, ed una professione di fede in quello di Dio; la trascrizione fonetica del cinese *Aluohe* corrispondente al siriaco *'A-la-ha'* e all'ebraico biblico *'ᵉlōhīm* è il nome equivalente della Bibbia.

In questo contesto biblico, richiamato e trascritto in modo formale attraverso il Nome di Signore e quello di Dio, è necessario e doveroso citare le espressioni ebraiche di Genesi 21,33 *'ᵉl 'ôlām*: "Dio di Eternità": Abramo invocò il nome del Signore (YHWH) = "Dio di Eternità". In Is 40,28 questo attributo precede quello di creatore, come nel nostro testo cinese: YHWH è un Dio eterno, "creatore della eternità della Terra". Così è difficile ritenere una derivazione da *A-lo-han* che nelle scritture buddiste rappresenta Arhato Arhan, "il frutto di Buddha".

Pertanto le coincidenze notate da Paul Pelliot con la terminologia di Lao-tseu per i termini *eterno*, *inaccessibile*, *impassibile* come attributi del "Dao", la Via sono interessanti e concorrenti, ma non escludono quelle bibliche, sicuramente intenzionali e precedenti.

Analogamente, che abbia "ispirato i santi" con la sua maestà suprema durante i secoli rinvia all'attributo della sapienza di Dio "et per nationes in animas sanctas se trasfert, amicos Dei et prophetas constituit" (Sap 7,27).

D'altra parte, l'espressione cinese *cháng rán* (常然) vuol dire un *esserci* eternamente, senza cambiamento, e questo *essere*, qualificato come eterno e immortale (vedi Wang Shao Jun) viene alla fine identi-

ficato con la *persona* meravigliosa dell'Uno-Trino, il vero Signore e cioè con YHWH. Il biblista nestoriano aveva dunque presente il testo di Es 3,14 "IO SONO COLUI CHE SONO", "questo è il mio nome in eterno" (Es 3,15). Ma nello stesso tempo lo qualifica con attributi "Cinesi" e "Cristiani" (*zhēn jì*, 真寂): *veramente silenzioso*. Il silenzio era l'attributo che Sant'Ignazio di Antiochia di Siria dava al Padre nelle sue lettere: il silenzio di Dio (Ign Ef XV,1; XIX,1 Mag. VIII,2) e anche al Figlio: "Chi possiede la parola di Gesù può anche realmente udire il suo silenzio (Ef XV,2). Ebbene questo "Esserci eterno" e "silenzioso" esisteva "prima di tutto", (*xian xian*, 先先) era senza origine anteriore, (*ér wú yuán*, 而无元).

Questo eternamente esserci, questo essere silenzio è inoltre "profondo" (lontano, inaccessibile, impassibile), chiaro "spirituale, sovrumano" (= *yao ran ling xu*, 窑然灵虚); (*hou hou er miao you*, 后后而妙有), dopo, "misterioso (meraviglioso) senza fine, sottile estremamente, inconcepibile, trascendente" (cf "ZHEN KONG MIAO YOU", "veramente il vuoto è *meraviglioso senza fine*", Buddha).

Questo essere prima di tutto, anteriore ad ogni origine (*xian xian*) e quindi profondo, lontano, inaccessibile, impassibile, spirituale, vuoto (*yao ran ling xu*) e nello stesso tempo "dopo il dopo" (*hou hou*) e cioè l'ultimo in assoluto e ancora (*er miao you*) misterioso, sottilissimo, meraviglioso, tutto questo rinvia agli attributi di Dio e di YHWH nella Bibbia, nascosto, misterioso (Is 45,15; Sal 89,47), alla sua trascendenza e alla Santità, al suo essere il primo e l'ultimo (Is 41,4; 44,6; 48,12), Colui che ha fondato la terra, contenuto il mare (Gb 28; 38,4-39; Dt 32,39).

Il confronto con il DAO e il commento al *Lao tseu* segnalato da Pelliot[1] indubbiamente arricchisce la teologia biblica, perché rinvia al non essere creato dell'Essere trascendente di Dio alla fine del tempo fisico, creato e all'al di là della storia degli uomini e delle cose.

3. *L'atto creativo di Dio*

Proviamo la lettura della creazione nel racconto della Stele: *Zong xuan shu er zao hua* (总玄枢而造化)[2].

Zong = radunando, operando su, dirigendo (DAO); *xuan* = della tenebra, della oscurità, del mistero; *shu* = il centro, asse.

---

[1] Nota 6, edizione a cura di A. Forte

[2] In caratteri semplificati moderni.

La creazione possiamo tradurla così: "gestendo della confusione, dell'oscurità, delle tenebre, il centro (= *yi*, 易), l'assoluto[3] (*tai ji*, 太极), operando sullo stato originario di confusione come un centro, un principio di ordine e di chiarezza, creò la natura": *zao hua*, fece il cambiamento (*hua* = cambiamento) la trasformazione. "Immise nelle tenebre e nella confusione delle origini un cambiamento, un ordine".

Da una parte, dunque il testo descrive la creazione come fosse il passaggio del *Dao*, la realtà unica e perfetta, occulta e immutabile, silente nel suo *muoversi* (e manifestarsi) attraverso le cose; lo stato precedente alla venuta all'essere dell'universo era ritenuto simile ad una "torbida confusione".

Il Signore, Aluohe, altera e modifica questa confusione e oscurità, "radunando" e poi separando.

D'altra parte questa teologia della Creazione è disegnata ad imitazione di Genesi cap. 1°: "in principio ... la terra era una cosa senza forma e vuota, una tenebra copriva l'abisso" (v. 2). Ma sulle acque si muoveva lo Spirito di Dio. Questo movimento anticipa e si combina con la *Parola*: il muoversi dello spirito e il parlare (v. 3) anticipando la luce (v. 3). Seguirà l'operazione del separare (v. 6.7) il distinguere (v. 14).

In conclusione, i nestoriani e i loro traduttori e collaboratori introducono nel quadro cosmologico a loro contemporaneo di uno stadio originario delle cose di confusione e di oscurità (scuola taoista), ovvero di una realtà energetica in cambiamento continuo (*yì*, 易) un assoluto (*tai ji*, 太极) immanente all'esistente, non distinto, non persona (vedi *Yi jing* e le sue appendici), un soggetto personale, divino e potente, che opera come Shang Di della tradizione cinese, ma non più soltanto come *ordinatore*, ma come *creatore* alla maniera di Dio nella prima narrazione biblica di Genesi (cap. 1). Ovviamente vi è la difficoltà di esprimere il motivo di una invenzione dal nulla della realtà, ma comunque è evidente il superamento di una concezione della origine dell'universo come *emanazione* da un principio ovvero come *meccanica* divisione della unità originaria nel *molteplice*, in un monismo dell'universo che non prevedeva uno spirito personale e creatore; uno spirito personale è sicuramente inteso, come si deduce dalla espressione seguente della stele cristiana: *Miao zhong sheng, yi yuan zun zhe* (妙众圣,以元尊者).

Miao può essere inteso come aggettivo o come verbo. Come aggettivo, ha il valore di bello, eccellente, meraviglioso, misterioso e ancora ingegnoso, intelligente, sottile (Mathew's 4474). Come verbo, in

[3] Vedi G. Melis, *La Cina contemporanea*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 468-474.

funzione verbale può avere il significato di "magnificare, animare, ispirare" (Pelliot).

È possibile dunque tradurre: "lui, l'intelligente fra la folla dei santi", "il meraviglioso fra tutti i santi" oppure "colui che ispira tutti i santi" che li anima (con la sua santità), che li magnificò; *yi*,(以) = usare, prendere: verbo, non preposizione; *yuan* (元) (Mathew's 7707) = il primo, il principio; è il primo carattere del Libro dei Cambiamenti (uso come numerale); nel Taoismo *Yuan Shi Tian Zun* "il perfettamente onorato Cielo", "è colui che usa perfetto onore, rispetto (a tutti gli esseri creati)"; usa, ovvero offre, dona.

Anche qui vi è una reminiscenza del racconto in Genesi (cap. 1) dove Iddio contempla le cose nella loro positività, nella loro bontà di essere, dopo averle stabilite, create.

Qi wei wo sanyi miao shen wu yuan zhen zhu a- luo-he yu? (其唯我三一妙身无元真主阿罗诃欤) = "Lui solo il nostro Tre-uno (Trino-Uno), il meraviglioso, misterioso Personaggio (la meravigliosa Persona), senza origine (*wu yuan*), vero padrone (*zhen zhu*) *Aluohe*"; *zhu* (Mathew's 1336) corrisponde a Signore, Padrone, e quindi all'ebraico YHWH, letto correntemente nella Sinagoga (Es 34,6) come *Nostro Signore, 'ᵃdōnāj* da *'ādôn*, signore (Is 3,1; Zac 6,5; Mal 3,1), ovvero a Padrone, Dominatore (ebr. *mošēl* Mic 5,2; Is 16,1).

Nel NT questo titolo è applicato al Cristo Gesù (Giuda 4).

La prospettiva è quella *dell'Inno in adorazione della Santa Trinità* (in siriaco MOTWA = da recitare seduti) (doc. F. Saeki). MA'ALAHA, prima che come Signore con tre Poteri sul cielo, sulla terra, sull'uomo, era contemplato nella sua eternità e trascendenza. In una maniera differente da quella del vangelo di Giovanni (1,1-2). "In principio era il Verbo.... Tutto fu fatto per mezzo di Lui", la stele pur affermando l'unità della Trinità in un solo Dio Personale, attribuisce la Creazione direttamente a Dio, Padrone, Signore; e soltanto in un secondo momento, in ordine alla Incarnazione e alla salvezza, viene introdotta la Persona Divina (= inviata) venuta al mondo, simile agli uomini, il Venerabile Messia, Splendore (di Dio Padre). E sarà lui che stabilirà la dottrina nuova, per formare alla pratica virtuosa secondo la retta fede, dello Spirito Santo, della Unità Trina. Questa maniera di parlare dello Spirito Santo in uno stile oggettivo, indiretto, attraverso l'attribuzione di una funzione spirituale, quella di una pratica virtuosa, è conforme alla maniera di s. Paolo nelle sue lettere, e riflette la preoccupazione di evitare l'impressione di una Trinità numerica: "non tres Dei sed unus est Deus" dice il *Simbolum Athanasianum*[4].

[4] Cf. A. Ammassari, "La riflessione dell'Apostolo Paolo sulla sua esperienza di Dio e il suo linguaggio trinitario (2 Cor 3,2 – 4,6)", *Euntes docete*, Roma 1977, pp. 511-519.

In modo equivalente, l'Inno alla Trinità, di cui sopra, è rivolto a 'Aloha, Dio Padre per la più parte dei versetti, dagli attori dell'adorazione; vi è l'inciso Trinitario, "O Padre misericordioso, o glorioso Figlio, o puro Spirito"; ma l'apposizione, Re, è unica per le tre Persone a indicare che uno è il Signore: "Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus sanctus. Et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus" (*Symbolum Athanasianum*). Poi continua la prospettiva del Padre e dei suoi attributi finché viene distintamente lodato il Messia salvatore, re della vita eterna, agnello misericordioso, che cancella i peccati degli uomini e consente loro di recuperare la natura integra delle origini, Figlio Santo, che siede sul trono alla destra del Padre, e il cui trono è senza eguali su tutti.

Infine, l'indirizzo dell'Inno sembra ritornare a Dio Padre come *Gran Maestro,* il titolo che faceva seguito a quello di Re: lo si prega di voler ascoltare la supplica di tutti i popoli perché invii dall'alto la barca, la *zattera,* che li salvi dall'essere gettati nel torrente di fuoco. Dopo, lo stesso titolo, Gran Maestro viene *appropriato* sia al nostro Padre misericordioso, sia al nostro Signore (il Figlio), sia al Re della Legge (lo Spirito) e ancora alle tre persone per l'azione potente di salvezza.

Nella conclusione dell'inno si rende onore al Messia, poi adorazione al Padre, infine si esalta la santità, la dolcezza, la purezza come inerenti alla natura del Puro Spirito, lo Spirito Santo e racchiusi nella Legge[5].

4. *La Creazione risultato dell'atto creativo.*

Viene descritta con riferimenti anche ad una lettura originale di Gn 1,2.

Secondo la tradizione cinese, la terra era quadrata[6] ed il pittografo stesso che indicava Di nel nome Shang Di 上帝 nelle iscrizioni oracolari esprimeva il concetto di Dio come Signore delle Quattro direzioni[7]. Del resto nella Bibbia il Giardino di Eden, fondato dal Signore, era irrigato dai quattro rami di un unico fiume che zampillava dal

[5] Notiamo, per inciso, che queste distinzioni l'onore al Messia, l'adorazione al Padre, sono conformi alla nomenclatura del Vangelo di Giovanni nella colonna latina del Bezae Codex Cantabrigiensis, cf. *Bezae Codex Cantabrigiensis* a cura di A. Ammassari, Città del Vaticano 1998, p. 110-115 e *Presentazione* p. 12; *Introduzione* p. 17.

[6] Cf. Marcel Granet, "Le role des categories", in *Dances et Legendes del la Chine Ancienne*, Paris 1926, pp. 229-235.

[7] Vedi A. Ammassari, *L'identità cinese*, Milano 1991, pp. 21-39; *La civiltà cinese antica* (in cinese), Pechino 1997, pp. 19-67.

suolo dell'Eden e si divideva in quattro rami (Gn 2,10-14). I nestoriani in vista delle tradizioni geografiche cinesi, hanno ritenuto che il primo atto della creazione dovesse comportare il tracciato di una croce, per fissare i quattro punti cardinali.

Ma i biblisti nestoriani sapevano anche che in Ezechiele 9,4, il Signore ordinava all'uomo vestito di lino di segnare in Gerusalemme gli uomini con un *Tav* e cioè con la lettera ebraica che nell'alfabeto antico di *mēša'* era scritta come una croce come il cinese 十. Il sostantivo *taw* è anche in Ez 9,6 e Gb 31,35. Il testo ebraico di Ez 9,4 è un *Hiphil* della radice *twh* + il sostantivo *tāw* e cioè *w*^{e}*hitwîtā tāw* (vi è anche il *piel* della stessa radice: 1 Sam 21,14).

Ebbene in Gn 1,2 abbiamo l'espressione: "E la terra era deserto e vuoto": "*w*^{e}*ha' areṣ hāj*^{e}*tâ tōhû wābōhû*".

Hanno letto verosimilmente una variante del tipo "*w*^{e} *hā'āreṣ hāj*^{e}*tâ m*^{e}*tuwweh b*^{e}*tāw*" e cioè "e la terra era stata segnata dal *taw*" e cioè dalla croce. Il verbo *hajah* con il significato di "essere", copula con un senso temporale poteva essere seguita da un participio passivo della radice *tawah* (Pual) un *passivo divino* per cui risulta "Dio stesso l'autore del segno di croce.

Il testo nestoriano della stele di Xian poteva riflettere dunque una lettura midrascica ispirata da Ez 9,4 e 6, un midrash testuale di Gn 1,2: utilizzavano il testo consonantico ricevuto con qualche variante nella forma di lettere ebraiche antiche quelle del Primo Tempio e introducevano la concezione cinese delle 4 direzioni, iscritte nel carattere 十, assimilandola alla croce di Gesù Cristo, come fosse un anticipo cosmico, all'inizio del tempo, del simbolo della sua passione e redenzione.

Il testo cinese dopo il segno della croce per i 4 punti cardinali, una croce cosmica, ricorda che "Aloha agitava il vento primitivo, lo Spirito primordiale al fine di produrre i due principi."

Ebbene il parallelismo con il racconto di Genesi continua, perché il testo biblico legge: "e uno Spirito (un vento) di Dio si librava sulla superficie delle acque".

La struttura del testo di Xian, con la sua ispirazione cosmologica particolare doveva essere sentita dai nestoriani come espressione del testo originale ebraico e aramaico (di Gn 1,1.2).

Anche la produzione dei due principi, *yin* 阴 e *yang* 阳 veniva individuata rispettivamente nella tenebra presente sulla faccia dell'abisso (Gn 1,2) e nella luce comandata da Dio (Gn 1,3) e finalmente nella divisione formale. "E divise Iddio fra la luce e la tenebra" (Gn 1,4).

Questo dividere in due, questa attività divina, sentita come fondamentale nel creare, ha il suo corrispondente nella espressione cinese iniziale per descrivere la creazione:

Pan shi zi yi ding si fang (判十字以定四方) = divise, stabilì il carattere *shi* 十 per fissare i punti cardinali; *gu yuan feng er sheng er qi* (鼓元风而生二气) = fece soffiare il vento primordiale e nascere i due principi (della Natura)[8].

An kong yi er tian di kai (暗空易而天地开) = l'oscuro vuoto cambiò e cielo e terra (fece che avessero inizio) fondò; *ri yue yun er zhou ye zuo* (日月运而昼夜作) = sole e luna circolarono, giorno notte operarono. Come nella Bibbia: "E Dio chiamò la luce giorno e la tenebra notte e fu il primo giorno" (Gn 1,5).

5. *La creazione dell'uomo nella sua originale armonia e semplicità.*

Jiang cheng wan wu, ran li chu ren (匠成万物，然立初人) = "Ideò, fabbricò diecimila cose" (come un artigiano abile, un operaio esperto, un vasaio (Gn 2,7), poi drizzò il primo uomo. "E disse Iddio: facciamo l'uomo e domini" (Gn 1,26).

Bie ci liang he, ling zhen hua hai (別赐良和，令镇化海) = "inoltre (lo) gratificò di un'armonia eccellente (pace, gentilezza, dolcezza: Mathew's 2115); ordinò di governare sulla immensità delle creature". Corrisponde al dono della somiglianza con Dio, anche nella capacità di dare i nomi (Gn 1,26 e 2,19-20), e all'ordine di governare i pesci, gli uccelli e gli animali e di cibarsi della vegetazione, dei grani, di usare gli alberi da frutto (Gn 1,29-30).

Ma cosa corrisponde nell'AT a *liang hé* (良和)?

Pelliot ha tradotto *armonia eccellente*; Legge, armonia di tutte le buone qualità; Havret, *integritatis harmonia*, l'integrità e l'armonia delle facoltà, Saeki: *excellent disposition*. *Yang Jong-tche*: *conoscenza innata* e *eguaglianza di umore*. Vuole indicare lo stato di innocenza di Adamo prima del peccato.

Pelliot suppone che si tratti dell'armonia della natura dell'uomo prima del peccato con la natura del Creatore ἁρμονία = *struttura dell'universo*[9]. Forse bisogna pensare ai concetti di σύνεσις = *intellectus, prudentia*. Di Gesù adolescente si diceva che i dottori nel Tempio

---

[8] Nicolini-Zani traduce "soffi, influssi". Cf. *La via della luce. Stele di Xi'an. Inno di lode e di invocazione alle tre Maestà della religione della luce*". Introduzione, traduzione dal cinese e note a cura di Matteo Nicolini-Zani. Marzo 2001, edizioni Qiqajon, Monastero di Bose, Magnano (Bi), p. 23, n. 15.

[9] *Corpus hermeticum* I, 14 in *Hermetica* ed. W. Scott, Oxford 1924.

"stupebant super prudentiam eius" (Lc 2,47), prudentiam meam in mysterio Christi (Ef 3,4).

Ma è anche importante la pace: "il regno di Dio è giustizia e pace nello Spirito Santo": δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη ... ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Rm 14,17)[10].

"Deus autem spei repleat vos omni gaudio et *pace* in credendo" (Rm 15,13). Per σύνεσις l'ebraico aveva *śēkel, intelligentia, intellectus* (Prv 13,15). In 1 Cr 22,12, l'augurio di David a Salomone, che Iddio gli dia sapienza e *senno* (*śēkel ûbînâ*). In 2 Cr 30,22: "i leviti avevano buona intelligenza *śēkel* delle cose di Dio"

Ling zhen hua hai (令镇化海) = "Gli conferì l'egemonia sull'immensità delle creature"; *zhen* (镇) (Mathew's 299) = reprimere, custodire, sottomettere; ma anche liberare da influenze cattive, schivare il male.

Il primo uomo avrebbe dovuto custodirsi dal male e custodire dal male le creature della terra come delegato da Dio. È una lettura nuova di Gn 1,26-28 e 2,15.19.20, lettura originale perché assomiglia l'uomo agli angeli del combattimento contro il Dragone (Ap 12,7-8.13-18).

L'uomo, Adamo, era destinato a diventare esorcista e salvatore della Creazione, altrimenti abbandonata alla vanità (Rm 8,20-22).

La disposizione nell'uomo delle origini era di modestia, in cinese *xu*, non di sufficienza.

Hun yuan zhi xing, xu er bu ying = (浑元之性，虚而不盈) = Aveva un cuore semplice, pacifico, che non contendeva per il desiderio di possesso.

Xing = natura, disposizione; *hun yuan* = dell'origine prima, nel suo stato primitivo; *xu* (虚) = modesto, vuoto, a imitazione del Signore Iddio, qualificato con lo stesso aggettivo. *Bu ying* = non borioso, non pieno di se (Mathew's 7474); impassibile (Pelliot) non si gonfiava, non era tronfio.

Sembra un rinvio alla situazione di dipendenza dal Signore di Adamo (Gn 2,15-17) e del suo stato di indigenza, bisogno di aiuto (Gn 2,20).

Su dang zhi xin, ben wu xi shi (素荡之心，本无希嗜).

Su = bianco, ma anche semplice, senza ornamenti: infatti Adamo ed Eva erano nudi (Gn 3,10.21) (Mathew's 5490); *dang* (Mathew's 6098) = vasto, largo magnifico, pacifico, facile e piano; *ben* (Mathew's 5025) = in origine; *xi* (Mathew's 2416[b]) = contendere, combattere

---

[10] Per εἰρήνη nel senso di *pace interiore e sanità,* vedi in Kittel II 398-416; edizione italiana III 192-237.

per, emulare, sperare per; *shi* (Mathew's 5800) cf Gn 4,7 *t*^{e}*šûqâ* desiderio dell'uomo da parte del Peccato, personificato nei confronti di Caino; Gn 3,16: desiderio della donna verso il marito. Dunque un cuore che non contendeva per essere dominato dal *desiderio*, dalle passioni. Ancora, desiderio della conoscenza *w*^{e}*neh*^{e}*mād* ... *l*^{e}*haśekîl* = desiderabile per avere la conoscenza (Gn 3,6).

In conclusione, si paragona la situazione di Caino di fronte al peccato a quella di Eva di fronte al serpente e si suppone una responsabilità dell'uomo per il desiderio; vedi l'ebraico *ta'awa* = *desiderio* Gn 3,6; Sal 10,3: *kî-hillēl rāšā' 'al-ta'ăwat nafšô:* l'empio si gloria dei desideri dell'anima sua e cupido, maledice e insulta il Signore (*baṣea'*); Sal 112,10 concupiscenza *ta'ăwat r*^{e}*šaîm to'bēd*: il desiderio dei cattivi perirà.

Nella Bibbia, *ta'ăwâ* è ambivalente secondo che si tratti degli empi o dei buoni, dei poveri; *^{a}nawîm* (Sal 10,17; 21,3; 78,29; Prov 10,24).

Nella stele di Xian, per influenza del buddismo, si preferisce ritenere l'assenza totale dei desideri come la condizione delle origini paradisiache dell'uomo e certamente questo esercizio ascetico ha una sua validità perenne.

6. *Il peccato originale nelle operazioni di satana.*

Ji hu suo dan shi wang (洎乎娑殚施妄) = e quando avvenne che Satana usasse (la sua) astuzia.

Ji hu (Mathew's 446) = e quando arrivò, avvenne; *wang* = falsità stoltezza, arroganza, inganno, impostura; ma in vista di Gn 3,1 "il serpente era astuto ... «bisogna forse preferire» astuzia" (Mathew's 7035); *dian shi chun jing* (钿饰纯精) "con oro (rivestì di) falsi ornamenti, adornò (l'uomo creato) che era semplice (sincero) essenziale".

Dian (Mathew's 6364) = adornare, ingannare indorare, coniare, *rivestire*, in vista di Gn 3,7: "quindi cucite insieme delle foglie di fico se ne fecero delle cinture".

Gn 3,21: "E fece il Signore ad Adamo e sua moglie delle tuniche di pelle e li rivestì". In ebraico il verbo *tafar*, cucire insieme, può avere un significato negativo: Ez 13,18 "Guai a quelle che cuciono nastri ad ogni giuntura delle mani per adescare le anime"; così il verbo greco ῥάπτω della traduzione dei LXX di Gn 3,7; in Omero e Erodoto aveva anche il significato di *ordire e tramare*.

Shi (Mathew's 5812) decorare con ornamenti (falsi) per ingannare, per coprire una colpa, per fare, sembrare; *chun* (Mathew's 5930) = *puro*, semplice sincero, in armonia; *jing* (Mathew's 1149) = l'essenza

di, l'essenziale, *fine*, delicato; ma anche: spiriti animali, intelligente, bravo, impegnato in.

È da preferire il riferimento al *primo uomo* di cui aveva parlato prima, che il Signore Iddio aveva creato, piuttosto che ad un nome astratto "l'essenza pura" (Pelliot).

D'altra parte, è chiaro che viene ora riferita a Satana l'azione del rivestirsi da parte di Adamo ed Eva (Gn 3,7), per nascondere la propria nudità, dopo la disubbidienza.

In Gn 3,21 il Signore rivestì di tuniche di pelle i due progenitori, in sostituzione delle foglie di fico (Gn 3,7).

In ambiente vegetariano, mentre era proibito uccidere animali (*Il Sutra del Messia*; Saeki 143-146), è possibile che sia stata attribuita al Satana questa azione. Del resto nella Bibbia i sacerdoti venivano rivestiti di tuniche di *lino* (*šeš*) (Es 28,39; 39,27), ma le pelli di animali venivano usate nella costruzione dell'Arca (Es 25,5; 26,14; 39,34).

Certo è che l'azione di Satana non è intesa come esteriore, ma intima e corruttiva dell'uomo primitivo, creato da Dio.

Jian ping da yu ci shi zhi zhong (间平大于此是之中) = Satana separò la grande eguaglianza con Dio, connessa alla lealtà verso questa situazione felice, nel mezzo di ciò che era, esisteva (per l'atto creativo).

Xi ming tong yu bi fei zhi nei (隙冥同于彼非之内) = Ruppe la profonda consonanza e somiglianza (con Dio) nell'interiorità di quel non-essere e cioè di quell'essere trascendente, innocente, vuoto, abbandonato a Dio.

Prima di procedere all'analisi del testo, ricordiamo che nel *Sutra del riposo e della gioia* è scritto: *dan yu wu zhong neng sheng you ti* (但于无中能生有体), *ruo yu you zhong, zhong wu an le* (若于有中，终无安乐) (doc. H di Saeki par. 37): "soltanto nel mondo del non-essere qualcosa di nuovo può esistere, mentre nel mondo dell'esistente nulla può esistere nel 'Riposo e nella Gioia'". Fa gli esempi della foresta ombrosa e ospitale, alla quale accorrono spontaneamente uccelli e bestie (pp. 38-39) o dell'oceano nel quale si versano spontaneamente i fiumi (p. 40) e i pesci (p. 41) e conclude che il Riposo e la Gioia verranno naturalmente nel credente, anche se non le cerca e questo prova che esiste una legge per cui l'esistente (Riposo e Gioia) vengono all'esistenza da ciò che non esiste (Saeki 43) e ciò avviene per le benedizioni senza confini dovute all'Operante senza sosta, e cioè lo Spirito (Saeki 25.29). *Shi yu wu zhong neng sheng you fa* = 是故无中能生有法 (Saeki 43).

Occorre dunque leggere nel contesto della Stele che fa precedere l'azione di Satana che adorna l'uomo agli effetti negativi sulla natura primitiva dell'uomo.

La promessa di eguaglianza con Dio fa parte dell'astuzia di Satana ed è precedente ed implicita nel rivestire con gli ornamenti diabolici. Vedi la descrizione del *mantello del re di Tiro,* che voleva essere simile a Dio in Ezechiele (28, 12-19).

Procediamo ora all'analisi del testo: *jian* = spazio fra, separare, seminare disaccordo, intervallare; *jian xi* = intervallare, sgomberare; *ping* (Mathew's 5303) = livello. Giusto, eguale, innocente; (a) pacifico, tranquillo, in buona salute, libero da ansietà; *ping deng* (平等) = eguaglianza; *ping dà*; *zhen xing* (真性) = natura genuina; *ben xing zhi shan* (本性至善) = *bontà* naturale; *ci shi zhi zhong* = in questo momento, in questa situazione (paradisiaca); *xi* (Mathew's 2481) = rompere, querelare; *ming* (Mathew's 4528) = profondo; *tong* = essere simile, somiglianza, accordo, consonanza; *bi fei* = quello (Mathew's 1819): essere vuoto e quindi trascendente, abbandonato a Dio.

Per *Il Sutra del riposo misterioso e della gioia* (par. 5.6.25.33.37.43) la via ascetica vittoriosa è quella del non desiderare, non agire, non possedere, non asserire.

Nei = l'interiorità (Mth 4766), *dentro*.

A mio avviso, se *jian* e *xi* hanno lo stesso significato, le due proposizione devono concorrere a descrivere significati analoghi e non antitetici; quindi Satana *separa*, semina separazione, *rompe* la *ping da*, la *grande eguaglianza* che era quella degli uomini assunti dal Signore come custodi e collaboratori nell'Eden; a *ping* da deve corrispondere un significato positivo di *ming tong* = misteriosa identità (Pelliot), o meglio profonda, consonanza, accordo; a *zhong* = centralità, equilibrio, corrisponde *nei* = interiorità.

Questo essere *ci shi* è un riferimento al momento alla situazione del primo uomo creato, nella quale Satana intervenne e che distrugge, separando, seminando divisione fra il Signore e l'umanità creata.

Quel non-essere *bi fei*: deve avere un valore spirituale positivo; è un riferimento all'interiorità di Adamo che doveva rispettare quel non-essere implicito nel *non* mangiare (Gn 2,17; 3,2.3), ordinato da Dio e più in generale secondo il *Sutra del riposo misterioso e della gioia* su citata doveva privilegiare il non-desiderare, il non-agire, l'abbandonarsi alla paterna provvidenza del Signore di Eden.

Secondo Pelliot, traduzione e commento nota 28: "Egli (Satana) intercalò l'eguaglianza di grandezza nel mezzo di ciò (che era) bene" e cioè Satana promise l'eguaglianza con Dio all'uomo che era nello stato di purezza originale nel paradiso terrestre prima della tenta-

zione; ancora Pelliot: "e inserì l'identità misteriosa all'interno di ciò (che fu) male" e cioè Satana, dopo il peccato e l'esclusione dal Paradiso terrestre, inserì una identità oscura, segreta, misteriosa per cui l'uomo diventò identico a lui, Satana.

Dunque una specie di "creazione rovesciata" del Satana nell'uomo e una specie di antitesi all'economia della grazia, per cui l'indemoniato tende a conformarsi al Demonio, al Satana.

Ma tutta questa interpretazione riflette categorie della teologia occidentale che non considera il punto di vista dei cristiani orientali, di mentalità giudaica, per i quali l'intervento di Satana intimo e corruttivo restò pur sempre un fatto non essenziale, accidentale per l'umanità, rispetto alla possibilità concrete di ritrovare la via verso Dio, di essere salvata e redenta, perché l'uomo continuava ad essere ragionevole e libero. Perciò gli autori della Stele devono successivamente accennare alla storia delle altre degenerazioni e degli altri peccati, come introduzione all'intervento finale salvifico della Trinità nel Messia.

Per un altro aspetto, paralleli con il *Sutra del misterioso riposo e della gioia* (25.29.38.39.43), rendono improbabili i paralleli con autori buddisti, citati nelle note a cura di Weng shao Jun (翁绍军) nel volume di [*li dai ji du jiao wen ku*]: *"hang yu jing jiao wen dian quan shi"* (历代基督教文库: 汉语景教文典诠释) nota 14, pag. 47, San lian shu dian (三联书店) 1996.

7. *Una sintesi della storia umana.*

Nell'ambiente biblico-pagano:

Shi yi san bai liu shi wu zhong jian sui jié zhé (是以三百六十五种, 肩随结辙): vi furono nel mezzo 365 (*generazioni*) che si succedettero, spalla a spalla, legando insieme (confondendo) le loro strade.

Shi dai (世代) = generazioni, è sottinteso; *jian sui* = spalla a spalla; *jie* (结) = legare insieme; *zhe* = le vie, le traccie, le strade.

Jing zhi fa luo huo zhi wu yi tuo zong (竞织法罗, 或指物以讬宗) = "Ebbero l'impudenza, finirono con (*jing*) il tessere (*zhi*) la rete della legge, la trappola (*fa luo*); ovvero, designarono gli oggetti creati (*huo zhi wu*); per invocarli, per rendere loro culto, per confidarsi, per appoggiarsi a loro (*yi tuo zong*); come fossero gli antenati, i principi loro signori (*zong*)".

I seguaci di Basilide secondo Ippolito (*Philosophumena*) pensavano a 365 ordini di *spiriti* emanati dalla divinità (*Abraxas* nelle lettere greche = 365) Per Ireneo (*Adversus Haereses*), erano 365 cieli. Ma è più verosimile intendere 365 generazioni dalle origini del mondo, e

leggere l'analogia fra quelle ebraiche, che hanno creduto nella Legge e quelle pagane che hanno venerato gli oggetti creati, come fossero viventi e divini: tutti gli uomini sono colpevoli e tutti hanno deviato (Rm 1,18-23 e 2,1-29; 3,1-31). In particolare, le generazioni ebraiche hanno deviato, hanno costituito la "rete della Legge" perché di fatto, come sapevano i Nestoriani, eredi del calendario Biblico Solare scoperto a Qumran e noto anche a Gesù e ai suoi discepoli, Israele aveva deviato, adottando il calendario lunare mobile, per cui il loro culto, nel Tempio di Gerusalemme, era offerto nei tempi sbagliati e quindi non era gradito all'Altissimo. Questa è una tesi fondamentale di Qumran[11].

Ovviamente, per i nestoriani, come per s. Paolo, la disputa tra i seguaci dei due calendari, lunare e solare, era da superare, come quella fra i seguaci della Legge e pagani: importante, ormai, era la giustificazione per la fede nel venerabile Radioso Messia, che era venuto.

Poi i nestoriani, in vista della situazione della Cina, allungano la serie degli errori opposti al mistero Messianico dell'incarnazione e della salvezza.

Nell'ambiente indo-cinese:

Viene criticata la dottrina buddista della negazione nello stesso tempo di ciò che è vuoto (*kong*) e di ciò che è pieno (*you*), potremmo tradurre "la negazione del non-essere e dell'essere", ma questa terminologia conviene riservare al *Sutra del misterioso riposo e della gioia* e cioè all'ascetica di preparazione alle operazioni dello Spirito Santo, citate nel paragrafo precedente; bisogna del resto osservare che i vocaboli cinesi sono differenti: *Huo kong you yi lun er* (或空有以沦二).

Huo = oppure; *kong* = vuoto (Mathewe's 3722); *you* = pieno, essere; *yi lun* = hanno capovolto, perduto (Mathew's 4251) *er* = i due principi, concetti.

Huo dao su yi yao fu (或祷祀以邀福) = Inoltre viene criticato il culto degli antenati.

Oppure pregano sacrificano ai morti, pregano per ricevere buona fortuna.

Fanno sacrifici agli antenati (Mathew's 5591), ma non in modo pio, disinteressato, ma perché sperano portino loro fortuna nella vita.

Infine, *Huo fa shan yi jiao ren* (或伐善以矫人) = Oppure ostentano bontà per ingannare gli uomini.

---

[11] Vedi A. Jaubert, *Le calendrier des jubilés et de la secte de Qumran. Ses origine bibliques*, V.T. Supp. III, 1953.

I nestoriani condannavano coloro che ostentavano le proprie virtù (*Sutra del misterioso riposo e della gioia*, par. 20.21.32. 89.90) perché l'orgoglio impedisce di agire verso le altre creature con compassione e di portarle all'illuminazione. Verosimilmente, pensavano che i confuciani ostentassero bontà.

È da notare nel par. 44.45 (Saeki) del Sutra citata, l'affermazione del Messia rivolta a Pietro, sul valore misterioso e superiore ad ogni capacità umana di comprensione della Vera Religione, che illumina come il sole ogni altra saggezza e religione.

Zhi lu ying ying, en qing yi yi (智虑营营，恩情役役) = In conclusione, l'intelligenza si agitava (indaffarata senza riposo), cercando e cercando; le profonde affezioni, le benevolenze (Mathew's 1170, 1743) servivano come schiave (ai sensi, alle passioni). È un rifermento ai pagani (cf. Rm 1,26-32).

Un riferimento alle 365 generazioni e alla trappola della Legge indicata sopra (Rm 2,13; 3,23) è nella proposizione seguente: *Mang ran wu de, jian po zhuan shao* (茫然无得，煎迫转烧): = "oppressi dalla fatica non ottenevano niente". In particolare non ricevevano la fortuna sperata per i sacrifici agli antenati; angosciati disturbati oppressi al loro turno bruciano, ardono, si consumano.

Ji mei wang tu, jiu mi xiu fu (积昧亡途，久迷休复) = accumulavano l'oscurità, perdevano la strada: non conseguivano l'illuminazione promessa dal Baddha, ma le tenebre.

"Dopo molto tempo si allontanavano dal ritorno eccellente" (Pelliot), quello verso il bene (Havret). Il riferimento è ai Confuciani che ostentavano la bontà.

La stele segnala in modo sobrio, ma efficace la situazione del mondo ebraico, profondamente diviso prima della nascita di Gesù nella stessa maniera di osservare la Legge e di praticare il calendario nel culto, in assenza di nuovi profeti; poi la situazione dell'umanità pagana, della filosofia greca e della sapienza giuridica latina, incapaci di salvezza e di speranza; infine, le conseguenze di inutilità del culto degli antenati, di oscurità per coloro che equiparavano e negavano insieme il vuoto e l'essere (fra i buddisti), di lontananza dal bene di coloro (i confuciani) che ostentavano la loro bontà; così, introduce il mistero dell'intervento di Dio in vista della salvezza.

Questo sfondo dal peccato universale della umanità, incapace di ritrovare la via delle opere buone, di tornare a Dio è analogo a quello del *Sutra di Gesù il Messia* (par. 147-148). Questa situazione mosse a compassione il Signore del Cielo che decise di inviare "il vento fresco dello Spirito alla Vergine Maria".

8. *L'iniziativa di salvezza.*

Nelle stele di Xian la prospettiva è trinitaria, con una progressiva appropriazione dell'Incarnazione alla persona "divisa", inviata, identica con il Luminoso, il Venerabile Radioso Messia, contemplato come Dio già prima della sua incarnazione. Vi è analogia con s. Paolo ai Filippesi 2,7-8: "il Cristo Gesù, essendo nella forma di Dio, non considerò la sua eguaglianza con Dio come fosse una rapina, ma annientò se stesso, prendendo la forma di schiavo divenuto simile agli uomini". Questa formulazione del mistero da parte di s. Paolo che rifletteva sulla sua esperienza mistica del Cristo risorto e glorioso è parallela, dunque, a quella della stele di Xian e troverà nel Prologo del Vangelo di s. Giovani un modo di espressione più preciso e definitivo: "Et verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum... et verbum caro factum est" (Gv 1,1.14)

Ebbene questa persona divina, identica a quella del Luminoso Messia, ritirando, velando, nascondendo, la sua maestà vera, venne al mondo simile agli uomini. Vediamo il testo cinese direttamente.

Yu shi wo san yi fen shen, jing zun mishihe ji yin zhen wei tong ren chu dai (于是我三一分身，景尊弥施诃戢隐真威同人出代) = "Allora il nostro Tri-uno separato, il Venerabile Messia, nascondendo, restringendo, coprendo, segregando, la sua reale onnipotenza, come uomo nacque, apparve, venne al mondo, venne nella umana generazione"

In termini evangelici diremmo: "il nostro *inviato da Dio, Uno-Trino*".

Come in s. Paolo ai Filippesi, la stele sottolinea l'iniziativa del Messia, piuttosto che il mandato del Padre.

9. *L'annuncio dell'angelo del Cielo e la comunicazione della Buona Novella alla Persia attraverso la costellazione.*

Shen tian xuan qing, shi nǔ dan sheng (神天宣庆，室女诞圣) = "L'angelo del Cielo annunciò la Buona Novella e una vergine donna partorì, diede alla luce il Santo in Da Qin".

Shen tian differisce *da tian shen* (Mathew's 5716,190): angeli, esseri spirituali del grado più elevato. Qui si tratta dell'Angelo dell'Annunciazione; senza nome come osserva Pelliot, ma più esattamente è l'angelo del cielo, l'angelo di Dio; senza nome, a differenza quindi, dell'Angelo *Gabriele* (Lc 1,26). Bisogna pensare all'Angelo di YHWH (Gn 16,7 ss) che parlò ad Agar. *shen tian* è un calco biblico e riferisce dunque una tradizione nestoriana sinottica rispetto a quella di Luca.

Xuan, annunciò; *qing* = l'occasione per celebrare, occasione di gioia, la Buona Novella.

Yu da qin jing su gao xiang, bo si du yao yi lai gong: (于大秦景宿告祥，波斯睹耀以来贡) = "Una costellazione spettacolare annunciò la Buona Novella e la Persia, vedendone lo splendore venne e offrì tributi, doni".

Jing = luminoso (Mathew's 1129) *sù* (Mathew's 5498): una costellazione spettacolare luminosa ma non è una stella, cf. p. 1177 Mathew's le 28 cost. cinesi zodiacali; *gao xiang* = annunciò la Buona Novella; *bo si* = la Persia; *du yao yi lai* = vedendo lo splendore; *gong* = dopo offri tributi presentò doni.

Nel *Sutra di Gesù il Messia* (par. 161) si parlava di una "nuova stella" (*xin xing* 新星) che stava su nel cielo, una stella "grande come la ruota di un carro" (*da ru che lun* 大如车轮, par. 162), che illuminava il luogo dove il Signore del Cielo doveva essere trovato (*ming jing suo tian zun chu*).

Il parallelo biblico della stella è in Num 24,17, quello evangelico è in Mt 2,2.7.9: i magi dissero in Gerusalemme che avevano visto in Oriente, dunque non in Persia, la stella del re dei Giudei.

Nella tradizione riferita da Xian è una "costellazione luminosa", nel Sutra "una stella grande come la ruota di un carro". Questo Sutra concorda con Mt 2,9 nel senso che la stella sarebbe stata sul luogo dove era il bambino. La lezione di Xian riguardo all'offerta dei doni è parallela a Mt 2,11, dove l'offerta è dei tesori che vengono specificati: oro, incenso, mirra; non così nella stele che, tuttavia, esplicita la Persia come la terra dove si verificò l'apparizione della costellazione.

In conclusione due tradizioni distinte, ma concorrenti nell'indicare come storico un fenomeno astronomico eccezionale, che gli astronomi oggi potrebbero esattamente datare, per comunicare ai pagani la novella della nascita del Messia.

10. *Il Cristo spiega e compie l'Antica Legge per il buon governo dei Regni della terra.*

(*Meshihe*) *Yuan nian si sheng you shuo zhi jiu fa* (圆廿四圣有说之旧法) = "(Il Messia) spiegò, compì l'Antica Legge che ventiquattro santi avevano dichiarato".

Yuan equivale a spiegare, giustificare//esaminare, provare effettivo (Mathew's 7722).

Li jia guo yu da you (理家国于大猷) = "per governare le famiglie e gli stati, secondo il grande piano".

Li = per governare, gestire, dirigere; *jia* = famiglie; *guo* = stati; *yu* = secondo; *da you* = il grande piano, il disegno (sapiente) (Mathew's 7530) e cioè il disegno di salvezza.

Sembra notevole nella formulazione della Buona Novella e della realizzazione della Antica Legge la finalizzazione non semplicemente al Regno di Dio o al Regno dei Cieli direttamente, ma al buon governo dei regni terreni oltre che delle famiglie; in 2 Re 19,19 vi è uno spunto alla concezione nestoriana: "Ma tu o Signore, Iddio nostro, salvaci ora dalle sue mani (dal re di Assiria)" e "riconoscano tutti i regni della terra che tu solo, o Signore", sei Dio; rivolto a Geremia il Signore diceva (Ger 1,10): "ti ho costituito su tutte le genti e i regni"; Dan 2,21: "Dominus transfert regna"; Mt 4,8: "diabolus ostendit ei omnia regna mundi". Nel Ps 67,33: "regna Dei cantate Deo".

Il testo della Visione del Figlio dell'uomo, presentato all'*Antico di Giorni*, dice che l'Antico di Giorni gli dette potere, gloria e regno: "tutti i popoli, nazioni, lingue lo dovranno servire; il suo potere è un potere eterno, che mai tramonta e il suo regno è tale che non sarà mai distrutto" (Dn 7,14; 7,26-27).

In sostanza, i regni e gli imperi terreni, pur nella loro autonomia, rispetto al Regno eterno, devono tuttavia ripetere e ispirarsi alla mitezza regale e profetica del Cristo, quella consigliata a Geroboamo (1 Re 12,7), propria di Mosè (Siracide, 45,4)[12].

11. *La rivelazione della dottrina nuova dello Spirito.*

Pertanto il compimento, la spiegazione, la giustificazione da parte del Messia dell'Antica Legge per governare, gestire dirigere famiglie e stati secondo il piano sapiente deve ritenersi come "una nuova legge", un fatto nuovo e definitivo (Mt 5,38-40; Es 21,23-25). Quello che segue, e cioè che il Messia stabilì "una dottrina novella dello Spirito Santo" della Unità-Trina, completa il quadro teologico iniziale e fonda la *pratica virtuosa* secondo la vera fede, senza rappresentare una sfera individuale e personale, differente dalla prima. Come nella lettura del Pelliot (nota 47). Del resto, è per lo Spirito Santo che si comprende e si attualizza la sapienza della Antica Legge nella Nuova:

[12] A. Ammassari, in *La Religione dei Patriarchi. Studi biblici*, il commento al Sal 132, Città Nuova 1976, pp. 98-99.

"Loquimur, non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in doctrina spiritus" (1 Cor 2,13).

She san yi jing feng wu yan zhi xīn jiào (设三一净风无言之新教); *tao liang yong yu zheng xin* (欣陶良用于正信) = "Egli (il Messia) fondò, stabilì (*she*) la nuova religione (dottrina) del Vento leggero, dello Spirito della Unità-Trina, religione, dottrina, senza parole"; "così formò, educò (*tao liang*) alla pratica virtuosa secondo la fede corretta".

"Senza asserire" (*wu yan*) allude nell'editto al carattere misteriosamente spirituale, di silenziosa operazione della dottrina, esaminata dall'imperatore. Inoltre, vedi nel *Sutra del riposo e della gioia* (par. 32) il principio del non desiderio, non azione, non virtù, non dimostrazione.

12. *Lo statuto delle otto beatitudini e delle virtù.*

Zhi ba jing zhi du, lian chen cheng zhen (制八境之度，炼尘成真) = "istituì, stabilì, il livello delle otto 'beatitudini' (Mt 5,3-12), (e così) purificò le impurità, raffinò la polvere, formando la verità".

Jing jie ba jing = lo statuto ideale delle otto stazioni (v. Buddha).

Qi san chang zhi men, kai sheng mie si (启三常之门，开生灭死) = "aprì le porte delle tre virtù, fece cominciare la vita, (abolì) eliminò la morte".

Sono le tre virtù, fede, carità e speranza dovute a nostro Signore Gesù Cristo (1 Tes 1,3; 5,8; 1 Cor 13,13)

13. *Il Cristo sospese il sole di giustizia nella sua Trasfigurazione.*

Xuán jing ri, yi pò àn fu, mo wang yu shi hu xi cui (悬景日，以破暗府，魔妄于是乎悉摧) = "Sollevò, sospese il sole luminoso, per distruggere totalmente le astuzie dei mostri, il palazzo del buio (l'inferno?), delle tenebre". Vedi (Ebr 1,3; Mal 3,2; 4,2).

Sol iustitiae (s. Gerolamo, Mt 2,14-15): "quia est noster sol iustitiae, veritas, Christus" (s. Agostino, Ps 25,2,3).

Gesù è il sole; così per Paolo (At 26,13). Così, alla trasfigurazione di Gesù Mt 17,2: "facies eius sicut sol"; cf. Ap 21,23: "Iddio sarà il sole della celeste Gerusalemme".

Secondo le concezioni astronomiche antiche gli astri erano sospesi alla volta del firmamento. Qui dunque si suppone che il Messia abbia sospeso un sole differente da quello naturale della creazione e

cioè il suo volto, il suo corpo trasfigurato, illuminato da una luce increata, dalla gloria stessa del Padre. Questa trasfigurazione non è dunque semplicemente una preparazione dei discepoli alla scandalo della Passione, ma è una restaurazione della umanità che in Gesù ritorna allo stato del Paradiso delle Origini; ha un valore redentivo, un significato di salvezza come vedremo,perchè provato dall'Inno nestoriano di adorazione della trasfigurazione di nostro Signore.

14. *La barca della pietà, simbolo della crocifissione.*

Zhao cihang yi deng ming gong (棹慈航以登明宫) = "remò la barca (la nave) della pietà, della compassione come di una madre (come del Buddha), la barca della misericordia, per salire nel paradiso luminoso".

Han ling yu shi hu jiji, neng shi si bi ting wu sheng zhen (含灵于是既济，能事斯毕亭午升真) = "gli esseri intelligenti tutti gli uomini, le anime furono salvate l'importante compito (opera), così finito, a mezzogiorno salì al cielo, alla verità".

È ricordata formalmente l'Ascensione, ma insieme il motivo della elevazione sulla Croce come elevazione al cielo (Gv 3,14; 12,32).

Nella Chiesa Giudeo-cristiana della circoncisione la nave, la barca fu il simbolo della Croce, prima che simbolo della Chiesa[13]. I nestoriani di Xian testimoniano lo stesso simbolismo e intendono la passione e la croce come la barca per salire al cielo, una elevazione in alto, un'assunzione al Cielo (Lc 9,51) ἀνάλημψις (At 1,2.11.22). La morte e la resurrezione restano come *impliciti* in questo "salire" al cielo, nella Ascensione, mentre la universale salvezza degli esseri intelligenti conferma che la barca della compassione, della tenerezza materna, è la Croce.

15. *Stabilì 27 testi sacri (la legge del battesimo e la croce).*

Jing liu nian qi bu, Zhang yuan hua yi fa ling guan (经留廿七部，张元化以发灵关) = "Statuì, regolò 27 testi sacri, nei quali estese, diffuse la grande riforma, la trasformazione al fine di aprire (*fa*) la spirituale chiusura (*guan*) dell'intelligenza".

(2 Cor 3,18): "in eamdem imaginem trasformamur a claritate in claritatem". "Si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis; et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos" (Gv 8,31-32).

[13] B. Bagatti, *The Church from the Circumcision*, Jerusalem 1971, pp. 219-221.

"Usque in hodiernum diem..., cum legitur Moyses velamen positum est super cor eorum. Cum autem conversus fuerit ad Dominum auferetur velamen. Dominus autem Spiritus est; ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas" (2 Cor 3,14-18).

"Et nolite conformari huic saeculo sed *reformamini* in novitate sensus vestri: ut probetis quae sit voluntas Dei bona, et beneplacens et perfecta" (Rm 12,2; Ph 3,21).

Jing (Mathew's 1123) è uguale al *canone dei classici* di Confucio, dei classici buddisti; il verbo = to manage, to regulate, to plan, to arrange. Così attribuisce al Messia direttamente l'istituzione del Canone delle Scritture Sacre.

È il Cristo stesso, che salito alla verità, asceso al Cielo ha organizzato il modo di continuare la sua riforma, la *trasformazione*, di rompere l'ostacolo alla intelligenza spirituale attraverso le Nuove Scritture. Queste hanno il Messia per autore. È un modo originale di intendere l'ispirazione delle scritture del Nuovo Testamento.

Fa yu shui feng, di fu hua er jie xu bai (法浴水风，涤浮华而洁虚白) = Come legge, il Messia stabilì il battesimo, il battezzare nell'acqua e nello spirtito, il purificare, il lavare così l'ostentazione (*fu hua*), i vani ornamenti, e annodare, forgiare il candore (*bai*) e il vuoto, l'umiltà, la modestia (*xu*)" (v. Il *Sutra del misterioso riposo e della gioia*, (1) *The Temple of Pure Emptiness*.)

Autore del battesimo fu dunque il Cristo non i discepoli né la Chiesa.

Yin chi shi zi, rong si zhao yi he wu jū (印持十字，融四照以合无拘) = "Come emblema, sigillo prese, impugnò il segno della Croce, che raggiungendo le 4 direzioni le unisce senza limiti."

Nel *Vangelo di Pietro*, par. 39, i soldati di guardia al Sepolcro videro uscire tre uomini, due che sostenevano l'altro (il Risorto) e una croce li seguiva; nell'*Apocalisse di Pietro*, c. 1 "La croce mi precederà quando verrò nella mia gloria". *Epist. Apost.* 16: "La mia Croce marcerà davanti a me".

È la Croce del Cristo risorto e glorificato che attualizza la Croce cosmica del Signore Iddio Creatore, di cui la stele di Xian aveva parlato al momento di descrivere l'inizio della creazione. Soggetto è ancora il Messia vivente dopo la sua resurrezione, non i suoi discepoli[14].

[14] *Evangile de Pierre*, par M. G. Mara, Paris 1973, p. 172-190

16. *Ritorno alla integrità delle origini come nella Chiesa di Gerusalemme.*

Dopo aver toccato i limiti geografici dell'azione diretta del Cristo glorioso attraverso la sua croce, la stele passa a descrivere la comunità dei credenti in Xian, convocata attraverso il costume di battere con un mazzuolo su tavole di legno (non con il battaglio sulle campane).

Ji mu zhen ren hui zhi yin, dong li qu sheng rong zhi lu (击木震仁惠之音，东礼趣生荣之路) = "Battendo il legno fanno vibrare il suono della benevolenza, della benignità, si affrettano verso la strada della vita e dell'onore della gloria, con il culto orientato verso est, con il rito verso oriente".

L'altare della basilica di Seleucia-Ctesifonte era orientato ad oriente.

Simandra nel siriaco *nàqôšâ*: tavole di legno, sospese orizzontalmente, per mezzo di corde che venivano fatte risuonare con un mazzuolo.

Cun xu suo yi you wai xing. xiao ding suo yi wu nei qing (存须所以有外行，削顶所以无内情) = "conservano la barba perché hanno un comportamento esteriore virtuoso, tagliano i capelli perché non abbiano desideri".

Bu xu zang huo, jun gui jian yu ren (不蓄臧获，均贵遗于人) = "Non ammassano, non tengono schiavi e schiave, trattano le persone senza distinzione di nobiltà e di umile condizione, di nobili e di umili".

Bu ju huo cai shi qin yi yu wo (不聚货财，示罄遗于我) = "non accumulano beni e denaro, dimostrano i canoni che persuadono a donare esempio di rinuncia assoluta".

Zhai yi fu shi er cheng jie yi jing shen wei gu (斋以伏识而成，戒以静慎为固) = "digiunano, al fine di riuscire a controllare, frenare, calmare i pensieri sovrabbondanti, inutili, eccessivi".

I fedeli delle Chiese di Oriente praticavano il digiuno nei periodi liturgici preparatori del Natale e della Pasqua, gli etiopi in preparazione anche dell'Assunta. Dunque non era pratica esclusiva dei monaci. Osservano rigidamente (*jie*) come base, fondamento, il silenzio e la discrezione.

Qi shi li zan, da bi cun wang, qi ri yi jian xi xin fa su (七时礼赞，大庇存亡，七日一荐，洗心反素) = "per 7 volte pregano ritualmente (rendono omaggio) e lodano grandemente. Per proteggere i vivi e i

morti ogni sette giorni offrono una mensa sacra, per purificare, lavare il cuore, ritornando alla natura originale pura e vera".

La prospettiva della comunità di Xian era quella della coralità nella preghiera e nella liturgia.

17. *L'apertura all'Impero Cinese della Comunità del Cristo.*

Zhen chang zhi dao, miao er nan ming, gong yong zhao zhang, qiang cheng jing jiao (真常之道，妙而难名，功用昭彰，强称景教) = "la via di ciò che è vero immutabile, trascendente è difficile da denominare, il merito e la pratica sono così manifestamente luminose, che noi ci sforzeremo di chiamarla Religione Radiosa, Luminosa (*jing jiao*)".

Wei dao fei sheng bu hong (惟道非圣不弘) *sheng fei dao bu da* (圣非道不大) *dao sheng fu qi* (道圣符契) *tian xia wen ming* (天下文明) = "Da sola la via non prospererà, senza un santo (l'imperatore). L'imperatore (santo) senza la via non sarà grande, via e impero insieme, sotto il cielo regna la civiltà".

In conclusione, il regno messianico del Cristo viene anticipato per l'accordo della "religione radiosa" con l'impero.

18. *La Religione Radiosa viene trasmessa non per una predicazione orale, ma attraverso la traduzione dei Sacri Testi e per la dottrina dello Spirito Santo.*

La parte storica che segue non riguarda direttamente la storia di Gesù e della comunità primitiva di cui i nestoriani erano testimoni e portatori, ma è notevole per il modo di trasmissione della Religione Radiosa che viene descritto non come una *predicazione*, ma come la offerta, la proposizione da parte di Alopen dei libri sacri verosimilmente la Bibbia, la Legge Antica formulata dai ventiquattro santi (VII) che il Messia aveva spiegato, illustrato e compiuto (VIII): ma insieme anche per i 27 libri che il Messia aveva lasciato. L'imperatore Taizong li fece tradurre nella sua biblioteca e li ricorda nel suo editto con le *immagini* che il persiano aveva portato; ma insieme l'imperatore interrogò i tradenti sulla dottrina (XI-XII) che definisce come "un non-agire misterioso e arcano, che ha per fine di salvare e beneficare gli uomini": il riferimento è alla dottrina novella, che non si esprime in parole, dello Spirito Santo dell'Unità Trina, per formare alla pratica virtuosa, secondo la fede corretta (VII). Sotto il suo successore, Gaozong, la Dottrina Vera e la Legge vengono ornate e diffuse: le ac-

compagna il permesso della fondazione di templi o santuari radiosi (XV-XVI).

Il motivo della Legge ritorna nella espressione “trave portante della Legge” che era stata momentaneamente “incurvata” a causa della persecuzione dell’imperatrice Wu ed era stata sollevata di nuovo dall’imperatore Xuanzong. Analogamente, le pietre di fondazione della *Dottrina*, che erano state temporaneamente rovesciate, furono raddrizzate (XVII). Di conseguenza, un editto prescrisse un servizio liturgico solenne con la partecipazione di sette ministri, presieduti da un nuovo missionario, arrivato da Daqin (XVIII) e cioè dalla Siria e dalla Persia.

Fra le opere del principe Yisi, durante l’impero di Dezong, vengono ricordate la restaurazione delle antiche Chiese e la moltiplicazione delle Sale della Legge e l’assemblea annuale degli addetti ai quattro templi (XXV); infine sono ricordate le sue opere di misericordia, nutrire gli affamati, rivestire quelli che soffrono il freddo, curare e confortare i malati, seppellire i morti. La sua comunione con i maestri radiosi vestiti di bianco è un riferimento alle persone religiose, gli anziani, addetti al primo Tempio di Daqin, eretto a Xian.

La strofe conclusiva dell’elogio in versi forma inclusione con l’introduzione teologica, ricordando la indicibile, apofatica Unità-Trinità (di Dio) e la Dottrina certa e vasta (dello Spirito), che opera in modo sicuro e segreto: la stele vuole celebrare la felicità portata alla Cina dalla Religione Luminosa, Radiosa, attraverso le Sacre Scritture spiegate dal Messia, la nuova dottrina dello Spirito, i 27 scritti da lui lasciati, la presenza di templi dove si prega e si svolgono le liturgie che purificano gli spiriti e li restituiscono all’integralità e semplicità della creazione prima e delle origini.

19. *La prospettiva teologica della storia del Messia nella stele di Xian (quella universale delle origini dell’umanità in Genesi 1-3, piuttosto che quella mosaica e profetica della Pasqua di Israele).*

È notevole l’impostazione genesiaca della stele che segnala, come premessa del Vangelo della incarnazione e della missione di Gesù Messia, il racconto della creazione e del peccato, provocato dall’inganno di Satana. Il Messia sospese il suo Sole Radioso per rompere l’impero delle tenebre e così le imposture del demonio furono tutte rovesciate (VII). *L’inno in adorazione della trasfigurazione del Signore* (Saeki doc J) consente di comprendere la prospettiva di lettura della Trasfigurazione, intesa nella stele di Xian, prima della passione,

crocifissione e ascensione al cielo rappresentate rispettivamente nella barca della misericordia e nella ascensione del Messia alla Verità.

La trasfigurazione realizza, dunque, e manifesta quella uguaglianza con Dio, resa impossibile dal satana, nella persona luminosa del Cristo, Salvatore unico, uguale al Padre, Gemma risplendente nel sole, Virtuoso più dei Santi e dei Sapienti, suono come di una campana d'oro, datore di Leggi di misericordia verso povere anime perdute, avvelenate, Sovrano che siede in Alto, consuma e brucia tutte le iniquità, Protettore del Suo popolo, governa tutte le nazioni; evita che il suo popolo smarrisca la strada, salva tutti gli uomini; nella Trasfigurazione si manifesta la gloria degli angeli che supera il mare della Legge e aiuta a stabilire la pace del cuore. Così tutti i fedeli della Comunità sono uniti nel culto e possono tornare alla grande Legge (delle origini). La Trasfigurazione prepara la fatica di remare "la barca della misericordia", simbolo della Croce, che monta ai palazzi luminosi del cielo per cui gli esseri dotati di un'anima furono veramente salvati.

I Vangeli sinottici associano la Trasfigurazione del Cristo alla sua imminente Pasqua di passione, presentano Mosè ed Elia come testimoni sul monte insieme ai discepoli prescelti (Mt 17 e paralleli).

Nella lettura "assira" e cinese del mistero della Trasfigurazione la prospettiva è genesiaca e universalistica e rinvia ad una tradizione neo-testamentaria non sinottica, veicolata, verosimilmente, dalla Chiesa di Giacomo, il fratello del Signore in Antiochia di Siria e più tardi in Persia, prima che in Cina.

20. *L'editto dell'imperatore Taizong.*

La stele di Xian del 781 contiene l'editto del 638 con il quale l'imperatore Taizong, non soltanto consentì la diffusione in Cina della Religione Radiosa ad un livello amministrativo di polizia, diplomatico, di buoni rapporti con la Persia[15], ma motivò il consenso a livello filosofico, storico e teologico in uno stile sintetico, ma tuttavia esplicito e chiaro, vorrei dire anche definitivo, nella prospettiva dei rapporti tra il Cristianesimo e la Cina.

Rifaremo dunque la lettura dell'Editto imperiale nel quadro della teologia Cristiana della stele, ma con riferimento anche al *Trattato della aspirazione al mistero della pace e della gioia*, il cui contenuto

---

[15] È l'opinione dello studioso Antonino Forte "The Edict of 638, allowing the diffusion of Chistianity in China" in Paul Pelliot, *L'Inscription Nestorienne de Si-Ngan - Fou*, Kyôto - Paris 1996, pp. 349-367.

morale e ascetico sembra presupposto dall'editto, noto all'imperatore e quindi deve essere considerato parte integrale del messaggio primitivo dei nestoriani, come Il *Sutra di Gesù il Messia*, è frutto del loro primo incontro e impatto con la realtà religiosa cinese di Xian.

L'editto del 638, oltre che nella stele, è riprodotto sostanzialmente nel *Tang hui yao* (49.1011-1012) e quindi è storicamente sicuro e affidabile.

Dao wu chang ming, sheng wu chang ti (道无常名，圣无常体) = "La *Via* non ha un nome costante. Il Santo non ha un modo, uno stile costante".

Dao (道) = *via*, è un vocabolo taoista, accolto anche dal Buddismo (Mathew's 6136), ma attribuito nella stele alla Religione Radiosa ad un titolo supremo (par. X) come la *via vera ed eterna*, immutabile, trascendente, arcana le cui misteriose operazioni (la cui pratica meritoria) era eclatante, manifesta brillantemente, difficile da denominare (*zhen chang zhi dao, miao er nan ming gong yong zhao zhang*); nel periodo seguente *dao* è usato come termine generale per indicare qualunque religione nel mondo, o meglio qualunque prassi religiosa sapiente, portatrice di salvezza, distinta dal *Santo* e cioè l'autorità regale che si suppone interessata ad attuarla per il bene comune. Del resto, come si è visto, la stele ipotizza una totale complementarietà della Via e del Santo Imperatore, perché l'Impero sia perfetto e illuminato.

Sui fang she jiao, miji qun sheng (随方设教，密济群生) = "Secondo le regioni (della Terra) (la Via e il Santo) stabiliscono l'insegnamento per le comunità e misteriosamente salvano i viventi".

Ji (济) = (Mathew's 459) aiutano, soccorrono.

Si suppone l'universalità della Via, ma anche del Santo e cioè dell'autorità statale, o dell'imperatore, considerato sovrano al centro dell'universo: non si deve intendere necessariamente un relativismo religioso, come vorrebbero intendere alcuni studiosi o una subordinazione della religione all'autorità statale come ritenne il prof. Saeki. Segue l'avvenimento storico dell'iniziativa di Alopen, il "grande virtuoso", venuto nella capitale Xian dal regno di Daqin. A mio avviso la qualifica di grande virtuoso (*Da De* 大德) non è un titolo ecclesiastico e deve essere considerato originale, a preferenza del titolo di *po si seng*, monaco, religioso persiano (波斯僧) che lo sostituisce nel documento parallelo su citato, *Tang huiyao*. Allude al *Dao*, la via, la religione, considerata non tanto come una teologia, una fede intellegibile, quanto come un *agire sapiente, virtuoso*. Si confronti questa maniera d'intendere con La *Lettera di Giacomo*, il fratello del

Signore Gesù, *alle tribù della diaspora* nel Nuovo Testamento e il *Discorso della montagna*, di Gesù, nel Vangelo di Matteo, capp. 5-7[16].

Da qin guo da de Aluoben (Alopen), *Yuan jiang jing xiang, lai xian shang jing* (大秦国大德阿罗本，远将经像，来献上京) = "Il grandemente virtuoso Alopen di Daqin, portando con sè da lontano le sacre scritture e le immagini è venuto ad offrirli nella Capitale Suprema".

L'offerta delle Sacre Scritture e delle immagini dice l'umiltà del virtuoso Alopen, verosimilmente "non un vescovo", almeno inizialmente, non un monaco, né un ecclesiastico, ma un "carismatico", un testimone della "dottrina nuova", che non si esprime in parole, "dello Spirito Santo dell'Unità Trina, per formare alla pratica virtuosa, secondo la fede retta", "stabilita dal Venerabile Radioso Messia" (par. VII). Passiamo ora alle affermazioni dell'Editto, relative al contenuto della religione, nuova arrivata.

a) *Xiang qi jiao zhi, xuan miao wu wei* (详其教旨，玄妙无为) = "Se si esamina minutamente la tendenza dottrinale, se si scruta chiaramente lo scopo di questa dottrina, la sua pretesa di essere (si comprende che) è un misterioso, profondo e trascendente, arcano, meraviglioso non-agire"[17].

Questo *wu wei* (无为) non agire misterioso, profondo (*xuan*) e trascendente, arcano, silenzioso, meraviglioso, rinvia all'insegnamento del *Trattato della aspirazione al mistero della pace e della gioia* riguardo alla Via (*dao*) vittoriosa (par. 3.34) e alla Legge vittoriosa (par. 2.35.51.83.90.96.98.99): "se uno vuole coltivare, essere degno e capace della Via, prima deve eliminare l'eccitazione, il moto e il desiderio; senza moto e senza desiderio non vi è sollecitazione, eccitazione ad agire, senza sollecitazione e senza agire è possibile essere puri e sereni" (par. 5.6).

L'emancipazione dai desideri terreni consente infine di illuminare gli altri e di orientarli ad una dipendenza dallo Spirito, che opera incessantemente (par. 21.29). È un procedimento noto nel Nuovo Testamento e quindi noto ai missionari carismatici, ospiti dell'imperatore Taizong, che nel primo incontro con l'ambiente culturale e religioso taoista e buddista si sono organizzati culturalmente, anticipando "l'Imitazione di Cristo" di Tommaso da Kempis (1441 d.C.), ma soprattutto sono diventati "cristiani", perché orientati all'abbandono alla volontà di Dio nello Spirito Santo.

---

16 Vedi A. Ammassari, "La lettera di Giacomo: proposta per una legge di libertà", in *Bibbia e Oriente* 1976, pp. 235-240.

17 Saeki: "silenzioso agire".

Non si tratta dunque di un semplice *ritorno naturale* all'integrità delle origini (così ritiene Pelliot, *op. cit.*, *Commentario*, nota 100), ma di lasciarsi formare alla pratica virtuosa secondo la fede corretta (idem, *op. cit. Commentario*, nota 47).

Nella Lettera di Giacomo su citata il desiderio, la concupiscenza erano considerati il fondamento permanente, insito nell'uomo, del peccare (Gc 1,14.15)

S. Paolo: "Dico autem: spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis ... ut quaecumque vultis illa faciatis" (Gal 5,16-17). "Conforme alla verità che è in Gesù, siete stati da lui ammaestrati a spogliarvi ... dell'uomo vecchio che si corrompe seguendo le passioni ingannatrici, a rinnovarvi nello spirito dei vostri pensieri e a rivestirvi dell'uomo nuovo, che è stato creato ad immagine di Dio, nella vera giustizia e santità" (Ef 4,21-24). Torneremo ad analizzare il Trattato dell'aspirazione al mistero della pace e della gioia, ma intanto è notevole che l'imperatore abbia omologato questo punto importante del messaggio ascetico cristiano facendo credito al "misterioso e arcano non-agire".

Segue una proposizione del messaggio in chiave positiva, relativa alla produzione degli esseri ed al loro perfezionamento, quindi, in definitiva al disegno della loro creazione come è descritto nella stele, ma che doveva far parte del dialogo primitivo dei nestoriani con l'imperatore.

b) *Guan qi yuan zong, sheng cheng li yao* (观其元宗，生成立要) = "Se si considerno le prime origini (dell'umanità e dell'universo) (*zong*) (Mathew's 6896) della nascita (*sheng*) del perfezionamento (dell'essere, dei viventi) si stabilisce *(li)* (Mathew's 3921) l'essenziale (*yao*) (Mathew's 7300)".

Contro il politeismo, contro le cosmogonie popolari cinesi, i racconti genesiaci delle origini, ricordati nella stele, dovevano apparire all'imperatore semplici ed essenziali; il concetto di creazione, di armonia, di unità sembrano, dunque, considerati in questa proposizione.

c) *Ci wu fan shuo, li you wang quan* (词无繁说，理有忘筌) = "Il Verbo non ha retorica di parole. Si acquisisce il principio della Religione Radiosa, dimenticata la rete".

S. Paolo diceva: "Cristo mi ha mandato a predicare il Vangelo, non con sapienza di linguaggio ... il linguaggio della Croce è follia per quei che si perdono" (1 Cor 1,17-18).

"Dimenticata la rete" e cioè anche se si dimentica lo strumento delle parole usate per trasmetterla. L'immagine viene dalla pesca del pesce e dalla rete per catturarlo.

In conclusione, lo stile di semplicità e di mitezza dei portatori del messaggio aveva colpito e impressionato favorevolmente l'imperatore.

d) *Ji wu li ren, yi xing tian xia* (济物利人，宜行天下) = "Poiché questa religione *salva* (tutti) gli esseri e *benefica* (tutti) gli uomini, è conveniente che circoli "sotto il Cielo" e cioè in tutta la Cina".

Il concetto di *salvezza* nella stele è correlato alla barca della misericordia (verosimilmente la Croce) mezzo per salire ai lumi del cielo ed essere veramente salvati (p. VIII): apparteneva dunque al vocabolario e alla dottrina essenziale, proposta dai persiani e quindi poteva essere stata recepita dall'imperatore.

In conclusione, l'imperatore Taizong nel suo editto omologò la fede dei cristiani venuti dalla Persia, con un taglio particolarmente omogeneo alla cultura cinese imperiale dell'epoca: l'offerta di testi sacri scritti e di immagini, la via di un non-agire misterioso, profondo e arcano. Egli riconobbe nei racconti delle origini l'essenziale riguardo alla creazione e alla perfezione degli esseri; apprezzò la semplicità e chiarezza dei discorsi, senza retorica; concluse che la dottrina salvava gli esseri e profittava agli uomini; ne autorizzò la diffusione nell'impero cinese.

È notevole la coincidenza fra la forma in cui il "messaggio" fu recepito, forma perfettamente ortodossa in senso cristiano e i significati taoisti, buddisti, e comunque "cinesi" secondo quell'epoca, per cui ha ragione Yves Raguin di vedere in questi testi un invito a riflettere in modo nuovo sulla dimensione interreligiosa della presentazione stessa del messaggio cristiano (*op. cit.*, p. 55).

Esaminiamo infine il Trattato dell'aspirazione al mistero del riposo e della pace.

II. IL TRATTATO DELLA ASPIRAZIONE AL MISTERO DEL RIPOSO E DELLA GIOIA

1. *Note sulla datazione e sull'ambiente.*

Il riposo, la pace e la gioia sono attributi della persona del *Signore del cielo* e cioè del Padre che nel *Libro di Gesù-Messia* (par. 12) sempre rimane in un luogo di gioia e pace (par. 14). *Nel trattato della aspirazione al mistero del riposo (della pace) e della gioia* che in modo analogo al *Libro di Gesù Messia* è attribuito direttamente al Messia, è il Messia che insegna le vie del riposo e della gioia. Questo libro tra-

scrive foneticamente in cinese vari nomi siriaci ed ebraici come JHWH, Messia, Gesù Messia, Mariam, Adam, Johanan, Pilatos, Joseph, Caesar e insieme Jordan, Jerusalem, Ephraim, Judea, Giudei, Judas, Satana (Saeki 118). Analogamente, il Trattato della aspirazione al mistero del riposo, della pace e della gioia legge, nei versi 25 e 29, *Lochi Luki* per Spirito Santo. 啰嵇 identificati con il siriaco *rwh'*, l'ebraico *rûaḥ* רוח.

Ma il Libro di Gesù Messia traduce altrimenti Spirito Santo in Cinese *lian feng* (凉风) *Vento Fresco* e la stele di Xian con *vento puro, jing feng* (净风). Bisogna perciò ritenere che il Trattato del riposo (della pace) e della gioia fosse stato tradotto prima del Libro di Gesù-Messia e quindi sia da datare nella fase iniziale del rapporto con l'imperatore Taizong, che di fatto lo utilizzò nel suo editto, come vedremo. Proviamo dunque a leggerlo, tenendo conto delle lacune del testo e delle integrazioni adottate dagli studiosi.

Zhi xuan an le jing (志玄安乐经). Si può tradurre: Il trattato di chi aspira all'arcano riposo, alla misteriosa tranquillità, alla gioia della pace.

Non si tratta tuttavia della beatitudine eterna come era presentata nella prospettiva buddista della Scuola della Terra Pura e cioè come il Paradiso del Buddha Amida, ma di un cammino ascetico da realizzare storicamente su questa terra e da insegnare e trasmettere nel mondo (par. 101; Mt 28,18.20).

Il Messia è circondato dai discepoli, è nel Tempio della purezza (*tang nei jing* 堂内净) e della santità, del puro vuoto (*xū* 虚) e cioè nel luogo degno della abitazione di Dio, il Tempio di Daqin, il Tempio di Gerusalemme (santità = separazione da ciò che è profano) (Is 6,3; Es 33,20).

La tenda del deserto, eretta fuori dell'accampamento (Es 33,7-11) era vuota e questo consentiva la presenza della gloria di Dio e i suoi incontri con Mosè (Es 33,9) e Giosuè (Es 33,11). Ancora, secondo il Salmista, il Signore può nascondersi anche ai suoi eletti, a David: "Fino a quando, Signore, continuerai a nasconderti? (Sal 89,47). Il Signore può nascondere il suo volto (Dt 31,18; 32,20; Is 54,8; 64,6) e può nascondere all'ombra del suo volto i fedeli (Sal 31,21), nasconderli nella sua tenda, nel segreto della sua tenda (Sal 27,5); infine è un privilegio, abitare nel luogo nascosto, *segreto* dell'Altissimo (Sal 91,1).

I due motivi biblici della *santità* di Dio, intesa come separazione dal profano e del *segreto* del nascondimento, trascendente ogni conoscenza e apprensione umana — l'uomo non può vederlo, vedere la sua gloria e vivere (Es 33,18.20) — hanno trovato un approfondi-

mento nuovo, metafisico, nel concetto cinese di "vuoto" (*xu*) che viene così applicato al Tempio di Gerusalemme, il luogo della Santità e del Segreto del Signore, dove il Messia doveva predicare.

2. *Pietro, il Monaco (l'Anziano) interroga il Messia.*

Wen shi zhi yan shi, wu shang [yi zun mishihe (闻是至言时，无上[一尊弥施诃) = "nel tempo in cui fece conoscere il discorso "sincero", il Messia che nessuno può superare ..."

zai yu tuo chu ai] he, jing xu tang nei yu zhe [ju (在与脱出爱]河，净虚堂内与者[俱) = "stava con coloro che erano usciti dal fiume dell'amore mondano (= i suoi discepoli) (ed era) all'interno del Tempio del vuoto puro, presenti in tanti."

Cen wen seng jia .... yu zhun ren]*zong. zuo you huan rao* (岑稳僧伽 .... 与诸人]，众左右环绕) = "Pietro, il monaco, l'anziano (NB *seng*, monaco, nella stele di Xian corrisponde al siriaco *qáššîšâ*, anziano) con una folla di gente sedeva, facendo circolo da sinistra a destra".

Gong jing shi (*zuo*) *er qi, jiao bi* (*er jin zuo li zan bai mishi he yan*) (恭敬侍(坐)而起，交臂(而进作礼赞白弥施诃言) = "Con rispetto e ossequio, si alzò, incrociò le braccia fece il rito di adorazione e di lode".

(*Cen wen seng jia*) *wo deng ren zong, mi huo gu* (*jiu*). *jiu hu you qing* (*zhe, he ke de an le dao zai*). ((岑稳僧伽)我等人众，迷惑固(久)，救护有情者，何可得安乐道哉) = "Io e il popolo siamo confusi, dubbiosi, sperduti da molto tempo (chiediamo) se non c'è qualche modo (he) secondo le circostanze per salvare (tutti gli uomini); alcuni chiedono come si può conseguire la via del riposo (della pace) e della gioia."

(*Yi zun*) *mishihe dayan: shan, zai si wen. Shan zai si wen* (一尊弥施诃答言：善哉斯问，善哉斯问) = "L'unico venerabile Messia rispose dicendo: 'appropriata veramente è questa domanda, appropriata veramente questa domanda'".

3. *Una legge vittoriosa, ma nascosta.*

(*Ru deng yu zong*) *sheng, qiu yu sheng fa, yu* (*dang shen ting*) (汝等欲众生，求预胜法，汝[当审听.) = "Voi, classi, categorie che desiderate con la folla dei viventi, gareggiare per preparare, anticipare, essere

soddisfatti della Legge Vittoriosa, della Legge che conquista. Voi tutti siate disposti ad ascoltare attentamente".

È possibile intendere del superamento della Legge dell'Antico Testamento: "La legge dello Spirito che dona la vita nel Cristo Gesù mi ha affrancato dalla Legge del peccato e della morte" (Rm 8,2). "Ma colui che terrà fisso lo sguardo nella legge perfetta della libertà e in essa avrà perseverato ... egli nell'eseguirla sarà felice" (Gc 1,25).

Ru shi] *yi qie pin lei, jié you an* (*le dao ... chen*) *mai er bu jian* (如是] 一切品类，皆有安乐道 ...... 沉埋而不见) = "Così ogni tipo, tutti insieme avranno la via del riposo, della pace e della gioia che è come inabissata nel profondo delle acque (*chen*), è come interrata nelle profondità del suolo, non si può vederla".

Confronta quello che dice Giobbe della sapienza: "Ma la sapienza donde si trae e dov'è il luogo dell'intelligenza. Non conosce l'uomo la sua via e non si trova nella terra dei viventi. L'abisso dice: non è in me e il mare dice: e neppure presso di me... È nascosta agli occhi del vivente... Dio solo ne discerne la via ... lui solo ne sa la dimora" (Gb 28,12.13.21.23).

Nel par. 4 si ripete che *han sheng* (含生) e cioè che la via riempie, contiene la vita, apprezza la vita, è come inabissata e interrata. Si ha l'impressione che *sheng fa* vada tradotta non come Legge Vittoriosa o Via Vittoriosa, ma come "maniera, modo vittorioso" e cioè come "sapienza" "Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam" (1 Cor 15,57).

4. *Non-movimento e non-desiderio, non-richiesta e non-agire per diventare capaci di purezza e di serenità.*

(Saeki, par. 5) *cen wen seng jia, fan xiu sheng dao, xian chu dong yu, wu dong wu yu, ze bu qiu wei, wu qiu wu wei, ze neng qing jing* (岑稳僧伽，凡修胜道，先除动欲，无动无欲，则不求不为。无求无为，则能清能净) = "Pietro l'Anziano chiunque coltiva (*xiu*) la capacità della Via, prima tolga (da se) il desiderio, il movimento, l'eccitazione (*dong wu*). Se vi è in se stessi non-moto non-desiderio, perciò non-sollecitazione (non-pretesa, non-richieste) non agire (*wei*) non-causare, non-fare, se vi è non-sollecitazione, non-agire, allora si diventa, si è capaci di purezza, capaci di serenità."

Neng qing neng jing, ze neng wu neng zheng (能清能净，能能晤能证) = "Se si è capaci di purezza, capaci di serenità, allora si è anche capaci di comprendere (*wu*, Mathew's 7190), di dare evidenza, di testimoniare" (*zhèng*, Mathew's 357).

Neng wu neng zheng ze bian zhao bian jing shi an le yuan (能晤能证，则遍照遍境 ... 是安乐缘) = "Se si può comprendere, se si può testimoniare, allora dunque si risplende, si illumina (Mathew's 238), si riflette, dovunque (*jing*, Mathew's 1136) si è in situazione, si pervade (la società), si è causa di pace e di gioia".

Come nel par. 4, così nel par. 10, il Messia inserisce una similitudine (una parabola) come in Mt 13.24.31.44.52: "il Regno di Dio è simile..." Proviamo a tradurle: "Pietro, l'Anziano, per esempio, è come se il mio stesso corpo (avesse) una apparenza strana; per esempio, (avere) differenti segni di dieci idee, non significa avere i 4 punti di arrivo, i 4 metodi sapienziali".

"Se ho i 4 metodi, non ho ancora (*wei*) normalmente la conoscenza di me stesso: se ho dieci idee, non vedo ancora me stesso direttamente. Al fine di educare gli uomini, così uso un nome non atto ad esprimere il mistero del mio essere".

Yu zhen zong shi wu zhi jian (于真宗实无知见) = "nella vera religione (*zong jiao*) in realtà non c'è conoscenza (con i 4 spiriti) né percezione (con i 5 sensi)".

He yi gu? (何已故?) = "Come avviene questo?".

Ruo you zhi jian, ze wei you shen, yi you shen gu, ze huai sheng xiang, huai sheng xiang gu, ze you qiu wei (若有知见，则为有身以有身故，则怀生想，怀生想故，则有求为) = "Se uno ha conoscenza intellettuale e percezione sensibile, allora questo è per avere il proprio corpo, se stesso, la propria vita. Ma se si esercita al vivere, se nutre in cuore di pensare alla vita (di avere i pensieri della vita), allora, a causa dei pensieri della vita, cerca di agire (tende ad agire) (*qiu wei*)".

You suo qiu wei, shi ming dong yu (有所求为，是名动欲), *you dong yu zhe, yu zhu ku nao* (有动欲者，于诸苦恼) = "cercare di agire, significa moto e desiderio; se uno ha moto e desiderio, allora tutti sono vessati, preoccupati, oppressi".

You wei neng mian, kuang yu an le, er de cheng jiu (犹未能免，况于安乐，而得成就) = "Esattamente (Math 4492), se uno non può ancora evadere dalle passioni mondane, come può in più (*kuang*) attingere pace e gioia, attingere (*dé*) un felice risultato (*cheng jiu*)!"

5. *L'ideale del puro vuoto.*

Shi gu wo yan, wu yu wu wei, li zhu ran jing, ru zhu jing yuan (是故我言，无欲无为，离诸染境，入诸净源) = "perciò io dico: non desiderio, non azione allontana tutto ciò che infetta, "colora" la situazione, penetra, viola ogni fonte di purezza".

Li ran neng jing. Gu deng yu xu kong = "Se uno allontana ciò che può infettare e può essere puro, allora si produce *l'attesa del vuoto puro*".

Fa hui guang ming, neng zhao yi qie, zhao yi qie gu, ming an le dao (发惠光明，能照一切，照一切故，名安乐道) = "Inviare favore (bontà, carità) e luce (chiarore) può illuminare (comprendere) ogni cosa, illuminare ogni cosa, significa la via della pace e della gioia".

Fuci, cen wen seng jia, wo zai zhu tian, wo zai zhu di (复次，岑稳僧伽我在诸天，我在诸地) = "Di nuovo, Pietro l'Anziano, sappi che io, il Messia, sono in tutti i cieli, sono in tutte le terre...".

Huo yu shen dao, huo yu ren jian, tong lei yi lei, you shi wu shi (或于神道，或于人间，同类异类，有识无识) = "... sia nella via degli spiriti, sia in mezzo agli uomini della stessa razza o di razza differente, che abbiano la sapienza (la conoscenza) o che non l'abbiano".

Shen dao (Mathew's 5716) la via che porta alle tombe, la via degli spiriti dei defunti.

Questo secondo significato è da preferire, attesa l'importanza degli spiriti nella tradizione cinese (e anche giapponese: vedi la dottrina degli spiriti = *shintoismo*).

6. *Il Messia vuole salvare tutti (i buoni e i cattivi, ma senza l'orgoglio nè la pubblicità della virtù).*

Zhu shan yuan zhe, wo jie hu chi, zhu e bao zhe, wo jie jiu bo (诸善缘者，我皆护持，诸恶报者，我皆救拔) = "Di tutti i virtuosi che sono motivati a fare il bene, di tutti io mi prendo cura; tutti quelli che hanno in cuore il male (Mathew's 4938) tutti io salvo (*jin*, libero, riscatto)".

Ran yu jiu hu, shi wu suo wen. tong yu xu kong, li gong de xiang (然于救护，实无所闻，同于虚空，离功德相) "tuttavia anche se salvati e riscattati, non v'è luogo per fare pubblicità (per la celebrità, la fama) quando si è simili ad avere il puro vuoto, libero dal merito (*gong*) dalla apparenza di virtù".

He yi gu, ruo you gong de, ze you ming wen. Ruo you ming wen, ze wei zi yi. Ruo you zi yi, ze tong fan xin. Tong fan xin zhe, yu zhu jin

kua, you wei du tuo, kuang yu an le, er huo yuan tong (何以故，若有功德，则有名闻. 若有名闻，则为自异. 若有自异，则同凡心. 同凡心者，于诸矜夸, 犹为度脱，况于安乐, 而获圆通) = "Perciò, se si ha il merito della virtù, allora si ha la pubblicità del nome, della fama: se fama, se si ha la pubblicità del nome, della fama, allora ci si fa, ci si crede differenti: questo corrisponde a un cuore ordinario, mondano, si ha ogni orgoglio: orgoglio e vanteria. Ancora, se uno non è sfuggito dalla considerazione di sé (*kuang qie*), a forziori come potrà conseguire pace e gioia e guadagnare uno spirito accomodante, di conciliazione!".

Shi gu wo yan, wu de wu wen zhe, ren yun bei xin, yu zhu you qing, xi ling du tuo. Zi shen tong gu (是故我言，无德无闻者，任运悲心，于诸有情，悉令度脱. 资神通故). *yin wu zheng zhen qu, shi an le dao* (因晤正真故，是安乐道) = "Pertantò io dico la non-virtù, la non-vanagloria, consente di assumere (*ren*) il destino (*yin*) degli afflitti di cuore. Tutti quelli che ne fanno richiesta, apprendono come fare a fuggire la considerazione di se (*du tuo*), forniscono (*zi*) la comprensione spirituale per incontrare (*yin wu*) la corretta verità; incontrare la corretta verità, la verità perfetta, significa la strada del riposo (della pace) e della gioia."

7. *Dalle leggi naturali dei sensi alla legge dello Spirito (che domanda benedizioni).*

Ci fu, cen wen seng jia, wo yu yan fa, jian wu ai se. Wo yu er fa, wen wu ai sheng. Wo yu bi fa, zhi wu ai xiang. Wo yu shen fa, bian wu ai wei. Wo yu shen fa, ren wu ai xing (次复, 岑稳僧伽，我于眼法，见无碍色。我于耳法，闻无碍声。我于鼻法，知无碍香。我于舌法，辨无碍味。我于身法，人无碍形。) = "E di nuovo, O Pietro l'Anziano, se io resto nei limiti, nella legge dell'occhio, vedo senza ostacoli i colori; per la legge dell'orecchio, ascolto senza disturbo i suoni; per la legge del naso, conosco senza disturbo gli odori; nella legge della lingua, distinguo, discerno (*bian*) senza impedimento i sapori. Se resto nella legge del corpo, ricevo senza impedimento nella forma del corpo".

Wo yu xin fa, tong wu ai zhi (我于心法，通无碍知) = "Se sono nella legge del cuore (della mente, Mathew's 2735), della natura morale, comprendo senza impedimento la sapienza (la conoscenza, il sapere, Mathew's 93)".

zhi (知) è usato nei classici per *zhi* (智) (Mathew's, 932) .

(Saeki 24): *ru shi liu fa ju zu, zhuang yan cheng jiu* (如是六法具足，庄严成就) = "se le sei leggi vengono utilizzate sufficientemente bene (nei limiti, con misura), forniscono ciò che basta e cioè il fondamento, una corretta severità viene raggiunta, attinta".

zhuang = severa (Mathew's 1454); *yan* = maestosa (Mathew's 7348)

yi qie zong zhen jing jiao, jie zi wu shi ji yin yuan. Chu lei ji wu bian luo ji mei fu (一切众真景教，皆自无始既因缘. 初累积无边啰嵇浼福) = "tutti i viventi possono diventare realmente, genuinamente partecipi del Luminoso Insegnamento. Tutti naturalmente dal *non-inizio* hanno raggiunto l'esistenza (*ji* Mathew's 455) attraverso la *causa che produce effetti* (*yin*, Mathew's 7407) e per la prima volta, accumulano senza confini le richieste di benedizione, le domande di favore dello Spirito".

luo ji = Spirito; *lei ji* = accumulare; *mei* (Mathew's 4409) = le richieste.

San Paolo scrive: "Egualmente lo Spirito viene in soccorso della nostra debolezza, perché noi non sappiamo che cosa domandare, per pregare come conviene, ma lo Spirito stesso intercede con gemiti inesprimibili" (Rm 8,26).

(Saeki 26): *qi fu zhong ji wan yi, tu qi di shan. Pi suo mo ji* (其福重极万忆，图齐帝山，譬所莫及) = "Quando la benedizione è infinita, la sua misura è come la montagna di *Shang Di* (Dio), non si può comparare in alcun modo".

(Saeki 27): *ran ke suo zhi* (然可所致) = "ma in questo modo si può dare luogo all'invio, alla missione e si può arrivare alla felicità".

(Saeki 27): *fang shi shan zhong, hui he zheng zhen, yin ci hui ming, er de bian zhao* (方始善众，会合正真，因慈惠明，而得遍照) = "Il (corretto) inizio (chiama) la gente buona a riunirsi, a convergere nella corretta verità; secondo questo, il favore, la gentilezza, il beneficio è luminoso e risplende dovunque"

Xuan tong sheng jin, zhi an le xiang (玄通升进，至安乐乡) = "Profondo, misterioso da comprendere, eleva fino alla patria, fino al paese natale della pace e della gioia per arrivare (*tong*) al cielo (*xuan*)"

8. *Vincere con al mitezza: paralleli biblici.*

Chao bi ning yuan, wu-zhuan sheng ming (超彼凝圆，无转生命) = "superato ogni ostacolo, quello stare insieme perfettamente produrrà

un perfetto non-cambiamento nella vostra vita" e cioè una perfetta stabilità spirituale dentro di voi.

(Saeki 29): *cen wen seng jia, ru shi wu liang luo ji mei fu, guang ji li yi, bu ke si yi* = (岑稳僧伽如是无量啰嵇浼福，广济利益，不可思议) = Pietro, l'anziano, se avviene così, senza limiti, allora lo Spirito prega "benedizioni, aiuta largamente, salva (*ji*); i vantaggi non si possono esprimere a parole".

(Saeki 30): *wo jin zi nian, shi wu suo zheng*, (Saeki 31): *he yi gu. Ruo yan zheng, ze wo bu de zheng, ze wo bu de cheng wu ai ye* (我今自念，实无所证. 何以故，若严证，则我不得证，则我不得称无碍也) = "Io oggi, da me stesso, penso, che non c'è da dimostrare, da identificare, da provare; perché è così, la causa, la ragione: se le parole dimostrano, allora io non posso dimostrare, non posso denominare *ciò che è senza limiti, senza ostacoli*".

(Saeki 32): *shi gu wo yan, wu yu wu wei, wu de wu zheng. ru shi si fa, bu xuan yi, neng li zhu yan shuo* (是故我言，无欲无为，无德无证. 如是四法，不玄圯，能离诸言说) = "Pertanto io dico: *non-desiderio, non-azione, non-virtù*, e cioè *non-inorgoglirsi, non-invanirsi, non-dimostrazione, non-prova, non-testimonianza, non-giudizio* sono come quattro leggi: così ci si può separare da tutte le altre teorie (dottrine)".

(Saeki 33): *rou xia wu ren, qian yun da bei. ren min wu wu bian yu. Ling du jin yu zhu fa zhong, er huo zui sheng. De zui sheng gu. ming an le dao*. (柔下无忍，潜运大悲, 人民无无边欲，令度尽于诸法中，而获最胜. 得最胜故，名安乐道) = "la tenerezza, lo stimarsi inferiori, sprovveduti, il non avere (possessi), (usare nel segreto) grande compassione, allora si è liberi dai desideri attraverso gli avvenimenti del mondo presente, si ottiene l'ultima vittoria ciò che significa la via della pace, del riposo, della felicità, della gioia".

Nelle espressioni (par. 33) *rou* = con dolcezza; *rou dao* = la via della arrendevolezza e della umiltà (Mathew's 3133, superare, vincere con la gentilezza); nelle espressioni seguenti, *xia wu ren* = stimarsi inferiore, sprovveduto, tollerante e poi *qian yun da bei* = usare nel segreto usare grande compassione (*bei*, Mathew's 4992) vi è sicuramente la proiezione e la risonanza cinese della problematica biblica su citata riguardo agli attributi della perfetta regalità: il re Messia e i suoi seguaci dovevano essere non soltanto giusti, ma anche miti, mansueti (Sal 45,5; Sof 2,3; Zac 9,9). All'arroganza di Roboamo, che rifiutò il consiglio degli Anziani di rivolgere alle tribù d'Israele parole buone, si opponeva il ricordo di Mosè, della sua fede e mitezza *'ᵃnāwâ* (Siracide 45,5), il ricordo di David (Sal 18,36; 132,1 Syr,

LXX)[18]. In questo contesto, l'espressione del par. 35 sulla bocca di Pietro *wei miao sheng fa* (微妙胜法), la legge Vittoriosa qualificata come *wei* e cioè sottile, umile, minuta, oscura, segreta, ma insieme *miao* eccellente misteriosa, meravigliosa, riprende lo stesso motivo della mitezza e rinvia a una caratteristica della Sapienza (Giacomo 3,13), del modo di ricevere la *parola* (Gc 1,21) e in definitiva la legge perfetta di libertà (Gc 1,25); la mitezza, la mansuetudine è un frutto dello Spirito Santo (Galati 5,23), è del Cristo (Mt 21,5; 2 Cor 10,1-18).

9. *La gioia nasce nel non-esistere, nel non-essere.*

(Saeki 36) *xiang zhe zun yan, wu yu wu wei, wu de wu zheng, ru shi si fang fa ming, an le dao. bu shen bu zhong, yun he you le?* (向者尊言，无欲无为，无德无证，如是四方法，名安乐道，不审不中，云何有乐？) = "Prima Lei, Onorevole Messia, ha detto: non-desiderio, non-azione, non-virtù, non-asserzione; ha dichiarato come questi 4 modi richiamino la strada della pace e della gioia. Non capisco come si possa dire che c'è gioia nel 'non esistere'."

(Saeki 37) *dan yu wu zhong, neng sheng you ti, ruo yu you zhong, Zhong wu an le* (但于无中，能生有体，若于有中，终无安乐) = "Soltanto (*dan*) nel non esistere si possono creare tutte le cose (*you ti*); se si è nell'esistente, mai c'è pace e gioia."

"Perché così? Per esempio si pensi ad una montagna vuota, tutta ricoperta da foresta e da alberi, con numerosi rami e tante foglie che spargono i riflessi e lasciano cadere le ombre: questa montagna non domanda, non prega, non chiede gli uccelli e gli animali: eppure tutti gli uccelli e gli animali cercano da soli il riposo e lo stare insieme su quella montagna...."

"Ancora si pensi al grande mare a cui arrivano tutte le acque e le fonti, senza limiti: è profondamente scavato, senza misura, e l'acqua di questo mare non chiede pesci e animali acquatici; eppure tutti gli animali acquatici, i pesci, spontaneamente vi abitano".

"La religione vittoriosa include le ragioni e i rapporti dei viventi che cercano la pace, il riposo e la gioia. Ma devi stare calmo e abitare tranquillamente; chi pratica spesso la mia religione non domanda riposo e gioia, riposo e gioia da soli arrivano; c'è una legge per cui a causa del non-essere può generarsi l'essere."

---

[18] A. Ammassari, *La Religione dei Patriarchi*. Studi Biblici, Roma 1976, "Ricordati Signore, per amore di David", pp. 98-99 (Sal 131).

Evidentemente si suppone l'azione dello Spirito Santo (paragrafo 25) che premia il non-desiderio, il non-agire, la non-virtù, la non-asserzione e cioè lo stato di abbandono che consente di essere compassionevoli, nella quiete e nel silenzio dell'anima, e questa azione dello Spirito realizza il mistero del riposo e della gioia.

Dal punto di vista della struttura del testo vi è una ripresa dei quattro temi, non-desiderio, non-agire, non-virtù, non-asserzione nei paragrafi 82-93 e prima si trova una lunga inserzione relativa a 10 modi di contemplazione (par. 61- 82) assimilati ai 10 gradini di una scala, offerta ai deboli che vogliono salire sul monte prezioso del riposo misterioso e della gioia (par. 52-60).

10. *I dieci modi di contemplazione.*

Sono illustrati come segue:

Gli uomini invecchiano, declinano e muoiono, per cui sono in questo mondo come gli ospiti di una locanda.

La separazione dalle persone care è inevitabile, come per le foglie di un un albero destinate a cadere in autunno.

La prosperità e la nobiltà sono come la luce della luna piena, le nuvole all'improvviso possono oscurarla.

I violenti, ingiusti, profittatori sono come gli insetti che vanno verso la fiamma del fuoco, ignari: perderanno la loro vita.

L'avarizia e la cupidigia dei beni è simile al tentativo vano di mettere in una bottiglia l'acqua di un lago o del mare.

La passione erotica è della natura umana, ma risulta gravosa e nociva, come le larve che mangiano progressivamente l'albero e le sue radici.

L'immoderatezza nel bere e nel ricercare il piacere porta al peccato e allo stato di intossicazione, per cui non si distingue più tra il giusto e l'ingiusto; come un pozzo di acqua chiara che non riflette più le immagini quando viene inquinato.

Spendere inutilmente le proprie energie mentali, perdendo tempo, come avviene quando ci si diverte, sedendo per vedere le rappresentazioni teatrali. È come un uomo che contempla i fiori di un albero e si esercita per scalarlo o per piegarlo: sforzi inutili.

La brama di ascoltare dottrine nuove è come dipingere buoi forti: non serviranno al lavoro dei campi.

Il desiderio di notorietà e di pubblicità: è come rompere e uccidere l'ostrica per acquisire la perla.

11. *I quattro stadi della Legge Vittoriosa.*

Questi dieci modi di contemplazione preparano ai quattro stadi della Legge Vittoriosa del non-agire, non-desiderare, non-virtù, non-dimostrare, già enunciati, che vengono ripresi subito dopo (par. 82-93) e approfonditi come segue: "Quando uno ha un desiderio cattivo nel cuore, sicuramente si manifesterà in una forma o in un'altra, successivamente proverà essere causa di una moltitudine di mali. È come se un albero fosse offeso nelle sue radici profonde, anche se invisibili, per le offese; le gemme e i germogli appassiranno e moriranno" (83-85).

Così riguardo alla non-azione, un uomo occupato nelle azioni esterne non si conforma alla legge della natura e della vita. È come uno che è su una nave e si lascia trasportare dal vento e dalle onde

Le azioni esterne e il calcolo delle vie e dei mezzi formano la spina dorsale degli insegnamenti mondani, che hanno per fine ultimo il progresso e la ricchezza, ignorando l'ordine delle cause ed effetti secondo natura.

Riguardo alla non-virtù, proibisce il gloriarsi delle proprie buone azioni: bisogna compiere atti di misericordia, per illuminare gli altri, senza vantarsene e insieme aspirare alla capacità di compiere ulteriori buone azioni. Bisogna essere simili alla madreterra la quale dà il cibo e la vita a tutte le creature, secondo le loro naturali necessità. Così, senza vantarsi, deve operare colui che realizza l'insegnamento luminoso della conoscenza della verità: avrà riposo e gioia in comune con tutte le creature.

Infine non-dimostrazione significa non indagare, dimenticare il bene e il male e trattare egualmente le persone virtuose e quelle non virtuose, diventando come il sole, svuotandosi e facendosi simili a uno specchio luminoso nel quale si riflettono tutti i colori e le forme senza esserne consapevoli: in tal modo si potrà mostrare agli altri i frutti dell'ordine di natura e aiutarli a comprendere la via e risvegliarli alla verità (par. 91-93).

A questo punto converrà notare e ricordare che l'editto dell'imperatore Taizong che riconosceva la dottrina della Religione Luminosa come "un non-agire, arcano e trascendente" e uno "stabilire l'essenziale riguardo alla produzione degli esseri e al loro compimento, alla loro perfezione". Ebbene le quattro vie su ricordate non avevano esclusivamente un intento spirituale e ascetico, ma insieme valore di programma sociale e addirittura politico, come si deduce dall'ordine dato nell'editto alle autorità competenti di stabilire nel quartiere Yining il complesso edilizio di Daqin e di riconoscere l'applicazione di

ventuno persone religiose (*seng*) e cioè di 21 anziani (*qâššîšâ*) con le loro famiglie e di onorarvi l'immagine dell'imperatore.

Per l'imperatore Daizong (763-779 d.C.) si dice nella stele che si applicava agli affari (di stato) senza perseguire fini particolari (Pelliot) "senza sforzo" (Legge Havret) "senza ansietà" (Moule) "onorando il principio latente della natura" (Wylie) "osservando la regola della non-asserzione e camminando nella via dell'operazione silenziosa (Saeki).

In sostanza, gli orientamenti di governo erano conformi ai principi nestoriani di questo testo che a sua volta utilizzava il vocabolario e i modi di pensare taoisti e buddisti, ma li superava, aprendoli alla trascendenza trinitaria dell'insegnamento del Messia e dello Spirito Santo (*Sutra del riposo e della gioia* 1.2.25.26; Stele par. VI, VII, VIII, IX, X). In questo sfondo storico vi è da considerare l'iniziativa dell'imperatore Gaozong (650-683 d.C) di nominare Alopen "Gran Signore della Legge e guardiano del Regno" (Stele, par. XV), per cui la Legge si diffuse nei dieci governi (regionali) e il regno si arricchì di una felicità immensa e i luoghi nestoriani (monasteri) furono presenti in cento città e le famiglie prosperarono in un benessere luminoso (Stele, par. XVI). Così si attribuiscono agli imperatori comportamento analoghi a quelli dei sovrani e imperatori cristiani in occidente. Verosimilmente, i nestoriani invitarono gli imperatori ad ispirarsi al Cristo Gesù, alla sua mitezza, al suo non-giudicare, ad anticipare il regno messianico del riposo e della pace, come aveva tentato di fare a Gerusalemme Giacomo, fratello del Signore, e gli anziani, i capi delle famiglie degli apostoli, insieme a lui investiti, conseguentemente, dei poteri religiosi e carismatici, documentati negli Atti degli Apostoli.

12. *La funzione quasi "evangelica" dell'imperatore.*

A riprova dell'importanza che i nestoriani davano all'imperatore "osservante" si consideri il paragrafo Saeki 101, dove al comando di andare nel mondo come discepoli del Messia e di ascoltare le dottrine da lui insegnate, che ripete Mt 28,18-20, si aggiunge il dovere di proteggere e difendere le frontiere in favore del Principe o del Re che li governi: costui viene assimilato ad un alta montagna sulla quale risplenda come una grande luce il "Trattato dell'aspirazione al riposo, alla pace e alla gioia".

Anche il "Trattato di Gesù Messia" amplia il comando di Es 20,2 di servizio del Signore del Cielo con quello del Sacro Superiore e cioè dell'imperatore (par. 81-86. 88.98-101) in un modo che potrebbe far

pensare ad un culto imperiale o comunque ad un ossequio eccessivo, non evangelico, se non avessimo nel nostro stesso testo, nella stele di Xian, la testimonianza della netta distinzione della sfera religiosa da quella statale e politica e inoltre l'affermazione da parte del Messia rivolta a Pietro e al popolo riguardo alla *unicità* della Religione Luminosa arrivata in Cina: "Non c'è insegnamento o religione ereditata dai saggi e dai sapienti del passato che non sia fondata sulla profonda e misteriosa Vera religione" (p. 44) Tutte le religioni ne dipendono, come dipendono dal sole tutti gli esseri viventi per vedere e muoversi (45). Questa religione, quando viene accolta, influisce nella storia passata delle famiglie secondo le generazioni, e cioè *salva gli antenati* (p. 47) e recupera le loro azioni meritorie buone; gli antenati diventano come piante le cui radici di buone azioni compiute nel passato vengono irrorate, bagnate dalla pioggia di primavera (pp. 48-51).

In conclusione, questi nestoriani trovavano provvidenziale il tradizionale culto dei morti nella Cina dei Xian e salvifico e meritorio nella prospettiva messianica della Religione Luminosa. Almeno sei imperatori Taizong (635-649) Gaozong (650-683) Xuanzong (712-756) Suzong (756-762) e Daizong (763-779), Dezong (779-785) devono considerarsi come imperatori "impegnati" dalla Religione Luminosa, non solo per la loro tolleranza alla diffusione della stessa, ma anche per la sua attiva diffusione nell'impero e per lo stile di moderazione e di naturalità del loro governo.

Ovviamente, la loro storia, positiva per la esistenza del cristianesimo in Cina, rinvia all'esame degli avvenimenti che portarono al contrasto, alla persecuzione, alla sua distruzione e alle loro motivazioni.

13. *L'estinzione in Cina del nestorianesimo e le sue cause.*

La lettura della stele di Xian, tenendo conto del siriaco e dei suoi paralleli, negli Atti degli Apostoli e nella storia della Chiesa giudeo-cristiana di Gerusalemme, e la lettura degli altri documenti nestoriano-cinesi ha mostrato che attori essenziali della prima missione presso l'imperatore Taizong furono Anziani e Laici con le loro famiglie; alcuni di loro ebbero anche funzioni propriamente ecclesiastiche come quelle di arcidiaconi, di corepiscopi, di lettori o funzioni pubbliche, attribuite dall'imperatore, come quella di "Gran Signore della Legge e Guardiano del Regno", funzioni evidentemente connesse a finalità religiose di rispetto della Legge rivelata, di vigilanza profetica per analogia con l'Antico Testamento (Is 21,6; Ger 7,3.5.6 e 26,4.5; Ez 3,16.17): "Figlio dell'uomo ti ho posto per sentinella alla

casa d'Israele. Quando udrai dalla mia bocca una parola, tu dovrai ammonirli da parte mia".

Tuttavia, con l'andare degli anni, dovette verificarsi una riduzione delle comunità laiche primitive in vista di una *esclusiva direzione monastica*; la stele ricordava soltanto cinque monaci accanto a decine di anziani e di laici; vi fu anche una *chiusura linguistica*, per cui la lingua siriaca era esclusiva nella preghiera e la fatica di traduzione in cinese dei testi evangelici e biblici sembrò esaurita.

Di fatto, dalla lettera celebrativa, indirizzata all'imperatore Wuzong dal suo primo ministro Li Yu, in relazione al decreto imperiale di distruzione di 4600 monasteri buddisti e di 40.000 capanne e celle monastiche, di ritorno alla vita secolare di 265.000 monaci e monache con la emancipazione di 50.000 schiavi e la confisca delle loro terre, sappiamo che 2000 seguaci della religione di Daqin (nestoriani) e di Zoroastrani furono colpiti dal provvedimento. Le motivazioni a favore del decreto, esposte nella lettera, sono di ordine storico: (a) il buddismo non esisteva ai tempi della dinastia Xia, Shang e Zhou e non appartiene allo spirito nazionale cinese; (b) motivazioni di ordine sociale: sottraggono al lavoro dei campi e al lavoro domestico troppi operai e donne e troppe risorse che vengono sprecate nella erezione e nella decorazione dei templi; (c) di ordine politico, perché il buddismo sembrava diminuire l'influenza dell'imperatore e l'esclusivo suo diritto di amministrare (usando la scrittura) e quello di fare la guerra e cioè il diritto della spada.

Ma la stele di Xian nella sua parte storica (par. XXII) documenta la consapevolezza della "Forza Radiosa", propria della Religione che elargiva compassione, soccorreva i mali, eccelleva in generosità, gratificando tutti i viventi, di essere come la grande strada conseguente alla pratica della Dottrina[19]. Come esempio di questa pratica concreta, viene celebrato Yisi per la sua scienza, la sua intimità con l'imperatore Suzong, ma anche la sua partecipazione ad una spedizione militare e il suo disinteresse, perché non fece valere nessun privilegio durante le operazioni. Tornato alla vita civile, restaurò i monasteri, estese il numero delle Sale della Legge, radunò gli addetti ai 4 templi della Capitale per cinquanta giorni, fece le opere di misericordia, nutrendo gli affamati, vestendo quelli che avevano freddo, curando gli ammalati, seppellendo i defunti. Fu esemplare, secondo il giudizio dei "maestri radiosi", i religiosi nestoriani. Tuttavia questa esemplarità indirettamente suggerisce un distacco della Comunità, ormai di-

---

[19] Non è rilevante che il brano illustri l'attività dell'imperatore Dezong o anticipi la presentazione del donatore della stele, Yisi.

ventata monastica, dalla vita civile cinese che all'inizio aveva animato, insieme agli imperatori, con la Religiosa Radiosa. Era il 4 febbraio 781. Nell'845 e cioè 64 anni più tardi la Religione Radiosa venne equiparata al Monachesimo buddista e distrutta, praticamente.

Secondo lo storico inglese John Foster[20] l'editto contro i buddisti e di conseguenza contro i Cristiani fu ispirato non essenzialmente dai Confuciani, quanto dai Taoisti, dai quali l'imperatore Wuzong sperava di ottenere una medicina di immortalità.

La stele (par. XVI) documenta che in precedenza i Cristiani erano stati perseguitati per invidia dai buddisti; negli anni 698-700 aveva regnato l'imperatrice Wezetian (683-705), una buddista convinta.

Nello stesso contesto (par. XVI) vengono ricordate le derisioni, le calunnie di taluni letterati, verosimilmente confuciani (Pelliot) all'origine di una persecuzione successiva, datata da J. Dauvillier verso la fine del 713 e l'inizio del 714 e cioè l'inizio del regno di Xuanzong. Questi dati storici chiariscono il quadro istituzionale complessivo dell'impero cinese nel quale i nestoriani si trovarono a testimoniare la Religione Radiosa del Cristo Gesù. Il regno di Taizong consentì loro di utilizzare il patrimonio teologico e il vocabolario confuciano, taoista, buddista al meglio, per esprimere la rivelazione biblica cristiana di cui erano portatori (Havret-Dauvillier p. 14-15). Per esempio il cristianesimo fu denominato *Jiao*, dottrina, istruzione, secondo il confucianesimo; fu denominato *dao*, via strada, secondo il taoismo; *fa* e cioè regola, norma, secondo il buddismo. Ma insieme fu distinto e qualificato, in nome della storia delle origini della Creazione, per la Trinità dell'Unico Dio, per l'incarnazione, la predicazione e la salvezza, portata nella Croce, dal Messia e per l'operazione dello Spirito Santo come Religione della Luce. Il carattere di monarchia assoluta dell'impero e la dipendenza concreta del monarca e della sua corte dai capi delle varie denominazioni religiose e filosofiche, oltre che dalle vicende politiche di un enorme aggregato umano che non poteva esprimersi direttamente, in termini di rappresentanze democratiche elette, rese precaria l'accettazione in Cina di una sintesi spirituale, che resta tuttavia esemplare e forse ancora attuale per questo popolo numeroso e per i suoi governanti più consapevoli.

---

[20] *The Church of the Tang Dynasty*, London New York 1939, p. 121.

CONCLUSIONI E PROPOSTE PER I NOSTRI GIORNI

1. *Riconoscere la presenza del Cristo.*

La presenza misteriosa di Gesù Messia a Xian, a Luoyan, nell'impero Cinese dei secoli VII-IX, rivelata attraverso la comunità siro-persiano-cinese della Religione Luminosa, Radiosa e i suoi scritti, è simile a quella delle rivelazioni documentate nel libro dell'Apocalisse, attraverso Giovanni, per le Chiese di Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia e Laodicea, un tempo fiorenti in Asia Minore, nel territorio dell'odierna Turchia e poi storicamente scomparse.

Si trattò di una presenza definitiva, escatologica, come è documentato dalla Stele di Xian, dal *Sutra di Gesù il Messia*, dal Trattato della aspirazione al riposo e alla gioia e dagli altri scritti cinesi e fu confidata per sempre alla capacità di meditazione e di preghiera delle Chiese di tutto il mondo, oltre che della Chiesa siro-orientale, del resto ben viva, attraverso i suoi eredi di oggi, cristiani coscienti e giustamente fieri della loro tradizione culturale e teologica e specialmente della loro splendida liturgia che celebrano in modo corale, popolo di Dio, anziani, diaconi, sacerdoti, vescovi e patriarca, in Medio Oriente, in India, negli Stati Uniti, in Armenia.

2. *Una Comunità carismatica.*

La Comunità della Religione Radiosa non si presentò all'imperatore con titoli di autorevolezza, con un mandato gerarchico a predicare, né tantomeno con intenti di proselitismo. Alopen e più tardi Jilie "i gran virtuosi" dichiararono la spontaneità e l'autonomia delle loro decisioni di venire in Cina. Proposero gli Scritti Sacri della tradizione Biblica e Cristiana da tradurre in cinese, un loro stile ascetico di un non-agire, non-desiderare, non auto-gloriarsi delle virtù, non-affermare, né giudicare.

"Una tensione al vuoto" per consentire le operazioni silenziose e creative dello Spirito Santo.

3. *La grazia del popolo di Dio.*

La struttura della Comunità della Religione radiosa comprendeva oltre ai laici e alle famiglie, trentadue Anziani, normalmente con mogli e figli, come erano nella Chiesa di Gerusalemme i testimoni della resurrezione di Gesù legati a Giacomo, il fratello del Signore, a parte quattro Anziani corepiscopi questi ultimi necessariamente sacerdoti,

due arcidiaconi con funzioni di dirigenza della Comunità e, inoltre, cinque anziani monaci oltre ai lettori, catechisti e sacristi, custodi dei templi e delle tombe. Officiavano nei Templi detti di Daqin verosimilmente costruiti sul modello di Antiochia di Siria e poi di Seleucia-Ctesifonte e nelle sale di lettura della parola di Dio. Oltre ai quattro corepiscopi avevano un vescovo e si rifacevano al Patriarca della Chiesa Siro-Orientale-Persiana.

Verosimilmente, come nella Chiesa Madre di Gerusalemme (At 6,2-4), dalla quale le Chiese di Antiochia, di Siria e più tardi quella di Seleucia-Ctesifonte erano derivate, il vescovo e i corepiscopi avevano il primato nella preghiera liturgica e nell'insegnamento, mentre gli arcidiaconi, come i primi Sette Diaconi di Gerusalemme, servivano la Comunità e si occupavano degli aspetti pratici ed economici.

I Dodici dissero: "Noi invece continueremo ad essere assidui all'orazione e al ministero della parola" (At 6,4). I ventuno Anziani designati per il servizio del Tempio di Daqin garantivano i ritmi dell'ufficio divino quotidiano a somiglianza nel giudaismo degli ebrei osservanti che frequentano quotidianamente, secondo i tempi stabiliti dalla preghiera, le Sinagoghe, nella diaspora o il Muro del pianto dell'antico Tempio, a Gerusalemme.

Lo stile morale della comunità siro-cinese era quello della benevolenza verso tutti senza preferenze sociali, della rinuncia ad accumulare ricchezze, dello sforzo di conservare il candore e la purezza del cuore, dell'integrità originale, recuperata attraverso l'immersione nell'acqua del battesimo e nello Spirito e poi attraverso le liturgie domenicali.

In sostanza, un modello di santità, centrato non tanto sul principio di una organizzazione gerarchica elitaria che coopta i suoi membri e poi il popolo e che è intenta ad animare, fondare e dirigere tutta la ecclesia con la attività disciplinare e normativa di canoni, quanto piuttosto centrato sullo sforzo ascetico comunitario e sulla consapevolezza delle proprie risorse di grazia, derivanti dal rapporto personale e diretto dei suoi membri con il Cristo risorto e glorioso, attraverso la preghiera e la liturgia domenicale, quella dell'eucaristia.

Si sentivano membri del "popolo di Dio" inteso come "stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo acquisito per annunziare le grandezze di Colui che li aveva chiamati dalle tenebre alla sua luce ammirabile" (Pt 2,9-10).

4. *Una riflessione sulle origini delle chiese in occidente.*

Del resto, riflettendo sulle origini delle chiese in occidente, testimoniate nella liturgia pre-conciliare del Messale Romano si scopre che i Santi Martiri in generale provenivano dal "popolo di Dio", talvolta erano giudeo-cristiani ed ebbero funzioni essenziali e fondanti, concorrendo e talvolta precedendo quelle dei pastori e dei vescovi: erano esorcisti, maestri, guaritori, testimoni liberi. Si pensi alla conclusione della lettera di san Paolo ai Romani (cap. 16, 1-16.21-24) dove vengono raccomandati e salutati distintamente e per nome Prisca e Aquila e la comunità che era nella loro casa, Epeneto, Maria, Andronico e Giunia insigni tra gli Apostoli, Ampliato, Urbano, Stachi, Apelle, quelli della casa di Aristobulo, di Narciso e fra le donne la diaconessa Febe, latrice della lettera, Trifena e Trifosa.

Si pensi anche ai martiri e alle martiri del Canone Romano, e ancora ai martiri Agricola e Vitale della Chiesa di Bologna, a Gervasio, a Protasio della Chiesa di Milano, a Giovanni e Paolo della Chiesa di Roma. Ricordare questi antichi martiri e santi, vuol dire riconoscere e celebrare gli atti diretti del Cristo Risorto, le sue iniziative in favore delle Chiese, che si costituivano quasi spontaneamente.

5. *Proposte per i nostri giorni.*

L'esperienza di Xian è un invito, dunque, a riconoscere preliminarmente, la sapienza delle Nazioni e dei loro maestri, i semi di Rivelazione presenti nelle loro tradizioni ed eventualmente, le operazioni della Santa Trinità in ogni uomo sincero e di buona volontà; è un voler far credito a Gesù Messia, Figlio di Dio: tutti Egli vuole salvi, tutti, compresi i peccatori che a noi sembrerebbero non redimibili.

La benevolenza segreta e nascosta era la norma della Religione Radiosa.

I documenti della religione nella Cina dei Tang, il loro linguaggio che riesce ad essere biblico e neo-testamentario, ma insieme "classico" nel senso dei testi classici cinesi e di quelli taoisti e buddisti, sono frutto di una ortodossia comunitaria sicura, di un senso della fede attento e rigoroso, ma capace di universalismo: questi testi suppongono la ricerca di un "vuoto creativo", e di una profondità spirituale di rapporto, diretto e continuo, con il Cristo.

Dopo la scomparsa storica delle comunità cinesi siro-orientali di origine persiana, due ipotesi di ricerca sono posssibili riguardo alla loro esistenza successiva:

a) che le antiche famiglie cristiane siano entrate nella clandestinità.

Un autore, C. Y. Hsu segnala un gruppo di trenta famiglie che conservavano la fede ricevuta dagli antenati e i loro testi sacri, segretamente[21]. Anche il prof. Saeki ritenne una continuità in sette segrete;

b) che abbiano continuato a vivere e ad influire sulla religiosità Cinese anche attraverso il Taoismo e il Buddismo.

Il *South China Morning Post*[22] riferiva della scoperta di una Pagoda Daqin e cioè della Religione Radiosa ritrovata da Martin Palmer, lo storico inglese, Peter Zhao della Accademia dello Shaanxi e l'antropologo Tjalling Halbertsma nel 1998 e nel 1999, presso il tempio Taoista Lou Guan Tai. All'interno della Pagoda, alta oltre trenta metri al terzo dei sette piani trovarono una nicchia con una Natività commentata dalla scritta: *Tian zhu sheng mu wei wo deng qi* (天主圣母为我等祈) = "Santa Madre di Dio, prega per noi".

La Madonna e il Bambino hanno fattezze cinesi, ma lo stile dell'insieme e i loro abiti non corrispondono all'arte e all'iconografia cinesi, ma piuttosto si ispirano a quelle del Medio-oriente e della Ortodossia Russa e Greca. Nel quarto piano della Pagoda un altro gesso rappresenterebbe il profeta Giona sullo sfondo di Ninive. Infine avrebbero scoperto un testo siriaco.

In principio, bisogna domandarsi, secondo il Palmer, se talune note del Buddismo giapponese e cinese, non risultino dipendenti da un influsso cristiano.

A mio avviso bisogna, più in generale, chiedersi se l'arrivo della Religione Radiosa non abbia continuato a lievitare l'ambiente cinese, preparando l'operosità dei francescani, gesuiti, domenicani, missionari di varia estrazione dei secoli successivi e in particolare, fino ai nostri giorni, la vita della Chiesa locale della Cina.

Via A. Casella
00199 Roma

A. Ammassari

---

[21] C. Y. Hsu, "Nestorian and Nestorian Monument in China", *Asian Culture Quarterly* 14/1 (Taipei, Spring 1986), pp. 41-77, in particolare p. 64, n. 41.

[22] Hong Kong, 3 novembre e 21 dicembre 2000; 27 febbraio 2001.

Ines Angjeli Murzaku*

The Religious Policies of King Zog I

INTRODUCTION

Most historians agree that the reign of King Zog I of Albania brought with it a kind of stability to the tattered Albanian nation, although many say that it was the worst kind of stability.[1] Zog I was the only leader capable of uniting the divergent elements in Albanian society,[2] winning over opposing parties, leveling out all social incongruence under a tyrannical regime, and establishing order out of anarchy.[3] His government did, to some degree, succeed in unifying the country and keeping Albania's predatory neighbors at bay.[4] Zog's policy toward Albanian religions and religious communities — that is, Muslim and Christians, in its two forms, Eastern Orthodox and Roman Catholic — achieved a similar effect between these disparate groups.

Indeed, Zog I was successful in winning accord among the Albanian clergy, maneuvering in Machiavellian fashion with Christian and Muslim clergy alike. One of the scopes of his administration was bringing a sense of unity and belonging to Albanian's diverse religious communities, by uniting all religious and social constituents in front of the altar of the homeland, or Albaniandom, the first and the most highly regarded religion of Albanians. Implementing the na-

---

* The author benefited immensely from the critical remarks of the editor, Professor Vincenzo Poggi S.J., and the reviewers, and the diligent reading and refining of the text by Kelly Shea, Assistant Professor of Writing and Director of Writing Center, Seton Hall University.

Abbreviations:

ACCO = Archive of the Congregation for Oriental Churches.

APPVSJ = Archivum Photographicum Provinciae Venetae Societatis Jesu.

AVPSJ = Archive of the Venetian Province Society of Jesus.

Fasc. = Fascicle.

Prot. = Protocol.

[1] Pollo, Stefanaq, and Puto, Arben, *The History of Albania, from Its Origins to the Present Day* (London 1990), 197.

[2] Vickers, Miranda, *The Albanians: A Modern History* (London 1997), 134.

[3] Konitza, Faik, *Albania, the Rock Garden of Southeastern Europe and Other Essays* (Boston 1957), 154.

[4] Vickers, Miranda, *The Albanians: A Modern History* (London 1997), 136.

tionalistic principle of Albaniandom, Zog's government followed a manipulative religious policy.

In 1923, the Albanian Sunni Muslims separated themselves from any foreign, outside control,[5] and they became independent with Zog's assistance.[6] The Sunni movement was followed by the attempts of the Bektashis, who were living in middle and southern Albania, to seek independence and autonomy from any foreign influence.[7] At least with the Muslim community, Zog was at ease; now he needed to deal with the Orthodox and Catholic Albanians.

The purpose of this article is to analyze the government's platform of action focusing both on Zog's efforts in support of the autocephaly of the Albanian Orthodox Church and on his hostility in confronting every effort on the part of the Orthodox faithful to unite with Rome and establish the Byzantine Catholic Church in 1929.

The Albanian Orthodox Church and the Struggle for Autocephaly

In 1922, the Congress of Berat proclaimed the administrative independence or autocephaly of the Albanian Orthodox Church from the Ecumenical Patriarchate and proclaimed that the Albanian language, instead of Greek, was to be used in celebrating the Divine Liturgy. However, it would be 15 more years — not until 1937 — before these objectives became reality. Even so, in 1929, the Orthodox faithful of Albania were celebrating a possible solution of the tormented question of their church, which had remained for several years without hierarchy and ecclesiastical direction. As soon as Ahmed Zog was elevated to the throne and Albania was proclaimed a monarchy, the king committed himself to the resolution of the Orthodox question by pushing the official recognition of autocephaly with no help from the Ecumenical Patriarchate.[8] The government response to the Patriar-

---

[5] Fischer, Bernd, *Albania at War, 1939-1945* (Indiana 1999), 52.

[6] Dako, Kristo, *Zogu the First King of the Albanians* (Tirana 1937), 161.

[7] Cordignano, Fulvio, "Per un Concordato fra l'Albania e la Santa Sede," to the Provincial, Tiranë, March 25, 1930. AVPSJ, *Albania II, Corrispondenza Epistolare dei Nostri, 1914-1944*, 1.

[8] Beduli, Dh., *Kisha Orthodokse Autoqefale e Shqipërisë, gjer në Vitin 1944* (Tirana 1992), 26.

chate was that "it will alone take charge of organizing the Autocephalous Church."[9]

This complicated task would secure the king the votes and full support of Albanian nationalists, who, by the end of 1920, were in open conflict with the Grecophiles, who supported the Ecumenical Patriarchate and the Greek influence in Albania. Furthermore, this major step in the life of the Albanian Orthodox Church was in tune with Zog's policy of creating a strong national consciousness among his fellow countrymen as a prerequisite to modernism.[10] The government was striving to create a church essentially at its service, and that is why it was the leading initiator and promoter, which helped, assisted, and imposed its will upon the Orthodox Church. The time was ripe. The government considered the cause of autocephaly as closely connected to winning back its political prestige, which was important at a time when the government's reputation had been severely damaged as a result of an overflow of Italian influence in Albania.[11]

Furthermore, the government feared religious disunity and took every measure to avoid religious conflict among Albanian's three religions, Christianity in its two forms — Roman Catholicism and Eastern Orthodoxy — and Islam. In Korçë, one of the most patriotic cities of Albania, the government and ultranationalistic circles feared an eventual conflict among Albanian's different religious beliefs. For the love of nationalism, many individuals went so far as to propose abolishing the traditional religions, Christianity and Islam. They considered both religions as dividing rather than uniting elements for Albania. They even thought of replacing them altogether with one common religion, such as Protestantism, one more point of unity for all Albanians.[12]

The two metropolitans of Korçë and Berat, Jerothe and Kristofor Kisi, accused of being faithful to the Ecumenical Patriarchate of

---

[9] Rama, Fatmira, "Sinodi I Parë Shqiptar dhe Kongresi I Dytë Panortodoks I Kishës Autoqefale Kombëtare," *70-Vjet të Kishës Ortodokse Autoqefale Shqiptare* (Tiranë 1993), 64.

[10] Fischer, Bernd, *King Zog and the Struggle for Stability in Albania* (New York 1984), 170.

[11] Koka, Viron, "Përpjekjet për Njohjen e Kishës Ortodokse Autoqefale nga Patriarkana, Vitet 20-30," *70-Vjet të Kishës Ortodokse Autoqefale Shqiptare* (Tiranë 1993), 71.

[12] Cordignano, Fulvio, "Da una Visita a Corça, 31 maggio – 10 giugno 1929" to the Provincial, Shkodër, June 18, 1929. AVPSJ, *Albania II, Corrispondenza Epistolare dei Nostri, 1914-1944*, Fasc. 1926-1929, 12.

Constantinople and following the patriarch's special directives, did not suit the nationalistic spirit of Zog's government. However, the men had done nothing to reach a satisfactory solution to the intricate Orthodox problem; on the contrary, they had done everything possible to ensure that the talks with the Ecumenical Patriarchate would be delayed and finally suspended. In 1929, the government of Tiranë charged Monsignor Vissarion Xhuvani from Elbasan, middle Albania, with the responsibility of forming the Holy Synod of the Albanian Orthodox Church, composed of bishops of exclusively Albanian descent, thus establishing the Albanian Autocephalous Orthodox Church.

At the same moment when the government of Tiranë was seeking a renewed friendship with Yugoslavia, Vissarion Xhuvani was called from the shadows and charged with the delicate affair of constituting the Albanian Autocephalous Church. He was probably chosen in view of the renewed amicable relations with Yugoslavia, as Vissarion himself confessed to Fulvio Cordignano S.J., Missionary of the Jesuit Traveling Mission.[13]

Vissarion Xhuvani had graduated from the School of Theology of Athens and was a man as astute as he was intelligent. After graduation, he was a professor in Greece, but he was suspended from his job for moral issues. In Bulgaria, according to the Italian consular agent of Korçë, Vissarion was wanted by the police for involvement in a sexual scandal and was forced to seek refuge in the Italian legation.[14] Vissarion was notorious for his bisexual adventures. He was ordained in Greece, consecrated at Kotor by two Russian bishop immigrants in Yugoslavia, and became the head of the Albanian Orthodox Church.[15] It is interesting to explore how Vissarion put together and constituted the new Albanian Autocephalous Orthodox Church.

On February 12, 1929, the Albanian news agency released the following official report:

> Yesterday, in the orthodox cathedral of Tiranë, the bishopric consecration of the Archimandrite Agathangjel Camçe was celebrated. The religious service was concelebrated by Bishop Vissarion Xhuvani and the vicar of the Belgrade Patriarchate, Bishop Victor, as a special envoy from the Patriarch Ciril of Serbia. Today, the prelates, Victor and Vissarion, celebrated the ordination of the priest Eftim Hoshteva to bishop. The Albanian Autocephalous Orthodox Church, conscious of the unwillingness

---

[13] Cordignano, Fulvio, "Da una Visita a Korça, 31 maggio – 10 giugno 1929," to the Provincial, Shkodër, June 18, 1929. AVPSJ, *Albania II, Corrispondenza Epistolare dei Nostri, 1914-1944*, Fasc. 1926-1929, 2.

[14] *Ibid.*

[15] Fischer, Bernd, *Albania at War, 1939-1945* (Indiana 1999), 53.

> on the part of the Greek Patriarchate of Constantinople, which explicitly and with premeditation delayed for 5 years the blessing for autocephaly and the regulating of the hierarchy of the Albanian Autocephalous Orthodox Church, asked Patriarch Ciril of Serbia for a blessing and spiritual guidance. With the ordination of two bishops, the organization of the higher hierarchy of our church (Albanian Autocephalous Orthodox Church) has had a solution and soon a Synod will be formed.[16]

In March 1929, Vissarion appointed Monsignor Ambrozi as metropolitan of Gjirokastër, thus forming the Holy Synod of Bishops of the new Albanian Autocephalous Orthodox Church, and in June of the same year, Vissarion called the Congress of Korçë, which approved the definitive statute of the Albanian Church.[17]

It was a rather intriguing move on the part of the Serbian Patriarch Cyril; to support the autocephaly of the Albanian Orthodox Church and the use of Albanian language in the liturgy was unusual. The Serbian Orthodox minority of Shkodër, in northern Albania, and its clergy directly depended on the Serbian Patriarchate of Belgrade and the Slavonic traditional liturgy had been very much against the independence of the Albanian Orthodox Church. Furthermore, Victor not only assisted Vissarion but subordinated and entirely accepted without opposition absolute dependence from the head of the Albanian church and its liturgy. This is how official reports commented on the events, but in reality the Serbian minority continued to celebrate its traditional liturgy in Slavonic.

The situation culminated on June 9, 1929, when Victor informed his faithful that they needed to select and send representatives of the Orthodox community of Shkodër, clergy and lay people alike, to take part in the panorthodox Congress of Korçë.[18] Why was the government supporting and encouraging Serbian influence in Albania? The reason is simple: they had had enough with Italian influence. The encouragement of Serbian influence in Albania was used by the government to counteract Italian expansion in Albania, as if saying to Italians: Yes, we can now act independently.

For three months, through February, March, and April, great celebrations accompanied the triumph of Vissarion Xhuvani as the new head of the Albanian Autocephalous Orthodox Church, and welcom-

---

[16] Cordignano, Fulvio, "Da una Visita a Korça, 31 maggio - 10 giugno 1929," to the Provincial, Shkodër, June 18, 1929. AVPSJ, *Albania II, Corrispondenza Epistolare dei Nostri, 1914-1944*, Fasc. 1926-1929, 3.

[17] Beduli, Dh., *Kisha Orthodokse Autoqefale e Shqipërisë, gjer në Vitin 1944* (Tirana 1992), 26.

[18] *Ibid.*, 4.

ing parties were thrown for the newly appointed bishops, Camçe, Ambrozi, and Hoshteva, when they entered their sees. It is worth mentioning that there was no major opposition on the part of the Albanian people to the new appointments, except for an isolated incident of May 3, 1929. During the Holy Friday celebrations, in the city of Delvinë, which was known to be the heart of Greek propaganda in southern Albania, some Grecophiles, or as they were known in Albania, Grecoman individuals, attacked the priests by throwing hot water on their heads when the priests were celebrating in Albanian instead of Greek. The opponents were immediately arrested and taken to Tiranë by government officials.

However, a good number of the Orthodox faithful of Albania were unhappy with the solution. They considered Vissarion's actions and the proclamation of autocephaly as anti-canonical and illegitimate acts.[19] In fact, in 1929, the orthodox faithful of Albania were divided into two groups: Grecophiles, who were against the independence of the Albanian church from the Ecumenical Patriarchate; and autocephalists, who supported the independence of their church. At this time, several educated upper-class individuals who did not approve of the Autocephalous Albanian Orthodox Church as the solution to their religious problems, abandoned religious functions altogether.[20]

The Greek press began an implacable campaign against the decisions of the government of Tiranë in relation to the new self-proclaimed autocephalous church. Vissarion Xhuvani responded to the Greek propaganda in a few Albanian journals. But the worst was yet to come. The Patriarch of Constantinople excommunicated "the young daughter church" from the communion of the orthodox family, and, in tune with him, none of the orthodox churches approved of the independent status of the Albanian Autocephalous Orthodox Church.

Furthermore, Patriarch Ciril of Serbia turned his back on "his spiritual daughter" and refused to give his approval to its new independent status in concert with orthodox churches. The only bishops who approved of the newly established autocephalous church were the Russian immigrant bishops of Novi Pazar. It is difficult to comprehend the attitude of Ciril, who first supported and assisted the Albanian church, and then, seemingly at the blink of an eye, turned

---

[19] *Ibid.*, 26.

[20] Cordignano, Fulvio, "Da una Visita a Korça, 31 maggio – 10 giugno 1929," to the Provincial, Shkodër, June 18, 1929. AVPSJ, *Albania II, Corrispondenza Epistolare dei Nostri, 1914-1944*, Fasc. 1926-1929, 7.

against it; indeed, his original policy of support was in concert with Yugoslav politics in Albania as well. The Yugoslav authorities in Tiranë and Shkodër took part in the solemn celebrations of the new church as a sign of support and solidarity with the Albanian government's approval of the new autocephalous status of the Orthodox Church.

But one thing is certain: the *a-fetare*, or the non-sectarian government of Tiranë, was fully committed to resolving the orthodox question and establishing the new Albanian Autocephalous Orthodox Church — which severed all ties with Constantinople and was led by bishops of exclusively Albanian descent — thus contributing to political stability in Albania, and, as Bernd Fischer states: "...to an environment ideal for the growth of an Albanian national consciousness."[21]

In the case of the Catholic Church, Zog was conscious he could never remove complete control of the Catholic or Byzantine Catholic Church from Rome, or create a totally independent Catholic Church, but he was smart enough to manipulate the nationalist tendencies of a good number of Albanian clergy. As a start, Zog was hoping he could get at the head of the Catholic Church, bishops of exclusively Albanian descent and language, as article 8 of the new legislation on Albania's Religious Communities stated: "Religious leaders, their immediate subordinates, the coadjutors and their vicars, should be of Albanian descent and language."[22] This idea pleased a lot of Albanian Catholic clergy who did not like foreign control and were seeking high-level hierarchal positions. With an exclusive Albanian-descent Catholic high clergy, it would have been much easier for the government to subdue and control the Catholic Church and make of it a sort of national church.

As for the Orthodox Church, the Albanian government could not afford to allow being hurt by illegitimate Greek intrusions and Greek political propaganda, especially in southern Albania, which used the Orthodox Church as a means of ethnic and cultural assimilation of the Albanian orthodox faithful.[23] There was a church — the Autocephalous Orthodox Church — and a state alliance during Zog's

---

[21] Fischer, Bernd, *King Zog and the Struggle for Stability in Albania* (New York 1984), 306.

[22] Cordignano, Fulvio, "Per un Concordato fra l'Albania e la Santa Sede," to the Provincial, Tirana, March 25, 1930. AVPSJ, *Albania II, Corrispondenza Epistolare dei Nostri, 1914-1944*, 3.

[23] Pollo, Stefanaq, "Problemi i Kishës Ortodokse Autoqefale Shqiptare gjatë Rilindjes," *70-Vjet të Kishës Ortodokse Autoqefale Shqiptare* (Tiranë 1993), 25.

reign, an alliance that would be able to resist any kind of influences from the Ecumenical Patriarchate in Istanbul and the Catholic West, which was considered anti-national and anti-Albanian.

THE ALBANIAN BYZANTINE CATHOLIC CHURCH

The movement of the Albanian Orthodox faithful to unite with Rome can be traced back to 1895, when a group of orthodox faithful from the villages of the Shpati region — around 5,000 Orthodox followers — demanded union with Rome and a bishop of their own.[24] However, according to Fulvio Cordignano, Albanian Orthodoxy had been in Rome's plans since 1886, when the Abbot of the Abbey Nullius of Orosh Mirditë, Monsignor Doçi, wrote to Cardinal Simeoni of the Congregation for the Propagation of Faith or *Propaganda Fide* in Rome to put a project in "high style" targeting the Orthodox Church of Albania. But nothing happened. Perhaps the timing of the project was premature or inopportune.[25] Monsignor Bianchi, who in 1895 was Archbishop of Durrës, did not seem to support fully the unionist movement of the Shpati Orthodox villagers. Moreover, the consular representatives of Russia and Montenegro in Albania were also expressly against the movement for political reasons and reacted very negatively toward this trend.

Furthermore, in August 23, 1898, the Curia of Durrës warned that the Russians and the Patriarch of Constantinople himself had exerted a lot of pressure on the Shpati region's Orthodox faithful, in effect buying their return to Orthodoxy. They offered 4,500 Franks to the villagers as a bribe to return back to their old faith.[26]

The next step taken by the *Propaganda Fide* in regard to the unionist movement of the Albanian Orthodox was to send Papas Nicola Franco on a special assignment to Albania in February 1899, to study the religious situation and to give special recommendations and design a platform of action. Papas Franco's mission was suspended due to his arrest in the city of Berat under special order of the Ottoman governor. The arrest occurred before he reached his final destination, the village of Paftali, which had been seeking union with Rome. Pa-

---

[24] "Missione di Rito Greco in Albania," Rome, September 21, 1928, ACCO, Prot. 28/28, Fasc. III, 1.

[25] Cordignano, Fulvio, "Condizioni Religiose del Popolo Albanese," *Albania* (Venezia 1939), 83.

[26] "Missione di Rito Greco in Albania," Rome, September 21, 1928, ACCO, Prot. 28/28, Fasc. III, 1.

pas Franco returned to Rome immediately after his arrest with no results.

However, an Orthodox priest, Archimandrite Jorgji Germanos, and his community — 80 Orthodox families of Elbasan — had remained faithful and were firm in their decision to unify with Rome. They represented a nucleus of Catholics of Greek or Byzantine tradition in Albania.

PAPAS JORGJI GERMANOS AND THE BYZANTINE CATHOLIC CHURCH OF ELBASAN

Papas Jorgji Germanos was the founder of the Byzantine Catholic Church of Elbasan; he remained devoted to Rome and worked with others to follow his example until the end of his life and priestly vocation.[27] Who was Papas Jorgji and what were the motives of his conversion?

Papas Jorgji belonged to a family of Orthodox bishops. His uncle, Bessarion, was metropolitan-bishop of Mostar, and later of Durrës-Elbasan, and his jurisdiction extended up to Pogradec, a city in southeast Albania. Because of his strong opposition to Greek politics and the propaganda of the Ecumenical Patriarchate in Albania, Bessarion was one of the favorite friends of Sultan Hamid. Bessarion was a patriotic Albanian, faithful to the sultan. Consequently, Bessarion was disliked by the Greeks, and before he passed away, for fear that the Ecumenical Patriarchate of Constantinople would seize his possessions, he left his property to his nephew, Papas Jorgji; he wanted his house to be transformed into an Albanian school for children.

Bessarion send his nephew, Jorgji, to Greece and later to Constantinople to pursue ecclesiastical studies, and upon Jorgji's return to Albania, uncle and nephew became very close. This kind of closeness and friendship continued until Bessarion's death. Pricopio, Bessarion's successor to the see of Durrës-Elbasan, send Papas Jorgji to take care of Saint John's Monastery or Sh'Gjon in Albanian, not far from the city of Elbasan. It was while serving at the monastery that Papas Jorgji began thinking of his journey to Catholicism. He talked about his conversion to his Muslim friend and confidant Dervish bey Byçaku, one of the most influential Beys[28] of Elbasan, who in turn

---

[27] *Ibid.*

[28] Ottoman title of the nobleman, lower in rank than a Pasha, heading the government of a district.

wrote a recommendation to the Austrian Consul of Durrës, Kwiatkowski. Dervish bey Byçaku served as a guarantor of Papas Jorgji's sincere conversion to Catholicism. The Austrian Consul of Durrës made sure to take every necessary step in the procedure, so as to properly admit Papas Jorgji to the unity of the Catholic Church.[29] Papas Jorgji was formally accepted and confirmed in the Catholic faith on March 28, 1900, by the Archbishop of Durrës, Monsignor Bianchi. He was nominated parish priest of the small Byzantine Catholic community of Elbasan.[30]

Papas Jorgji's conversion was followed by that of many other Orthodox faithful of Elbasan. At the beginning, there were only 70 among the principal Elbasan families who followed Papas Jorgji.[31] However, the Russian consul of Monastir, who was very much against the unionist movement of the Albanian Orthodox faithful, attempted to make a monthly offer of 10 napoleons to Papas Jorgji to return back to Orthodoxy. But Papas Jorgji was very firm in his decision and remained a devoted Byzantine Catholic until the end of his life.

At the same time, Monsignor Bianchi was writing to the Holy See insisting on the imminent need of establishing a church for the Byzantine Catholics of Elbasan. He wanted the Holy See to begin negotiations in order to get a firman — a formal authorization from the Sublime Porte — to get a church built in Ottoman territories. Ottoman law absolutely prohibited foreign citizens like Monsignor Bianchi from purchasing property or digging even a handful of land in Ottoman territories. But, Dervish bey Byçaku, Papas Jorgji's Muslim friend, came to the rescue.

The property complex where the Byzantine Catholic Church had its beginnings was purchased by Dervish bey Byçaku, who made a contract and then consigned the property to the Archbishop of Durrës, Monsignor Bianchi. The property was destined for a church, the future Byzantine Catholic Church of Elbasan, and an adjunct school, where Albanian would be the teaching language. Dervish bey Byçaku was the intermediary behind every decision made regarding the establishment of the new church of Elbasan.

---

[29] Cordignano, Fulvio, "Relazione Intorno alla Chiesa Unita di Elbasan," to the Provincial, 1929. AVPSJ, *Albania II, Corrispondenza Epistolare dei Nostri, 1914-1944*, Fasc. 1926-1929, 6.

[30] "Missione di Rito Greco in Albania," Rome, September 21, 1928, ACCO, Prot. 28/28, Fasc. III, 1.

[31] "Stato Religioso in Albania e nel Montenegro," June 15, 1919, AVPSJ, *Albania II, Corrispondenza Epistolare dei Nostri, 1914-1944*, 3.

However, many stumbling blocks stayed in the way. The Sublime Porte, instigated by the Ecumenical Patriarchate and the Greeks, slowed the enterprise down and even refused permission to Monsignor Bianchi to travel to Elbasan and confirm in the Catholic faith the 80 Elbasan families who had followed the Archimandrite, Papas Jorgji.[32]

Many other conversions occurred during that time in the Shpati region, but the impossibility of getting a formal authorization from the Ottoman government to build a church for the Byzantine Catholics made several individuals impatient, and they decided to return to their old faith, Eastern Orthodoxy. Still, in his five-year report to Rome, in 1912, Monsignor Bianchi asserted that the number of Byzantine Catholics of Elbasan, headed by Papas Jorgji, was 120 faithful.[33]

In 1914, Papas Jorgji was exiled for 4 years to Italy, first in Macomer in Sardinia and later in Piana dei Greci in Sicily, by Esad Pasha. Consequently, the Byzantine Catholic community of Elbasan remained without a parish priest and suffered because of war and famine. Papas Jorgji returned to Elbasan in 1918, to find his community semi-dispersed and in fear for his life. The Greek Orthodox Archbishop of Elbasan had promised a reward for whoever killed the archimandrite. However, Papas Jorgji continued his mission at the head of the Byzantine Catholics of Elbasan, working to bring a solution to his long-desired project of establishing a church for his community. The proclamation of Albania's independence in 1912 resolved the issue of the firman from the Sublime Porte, so Papas Jorgji had one less problem to worry about.

In 1921, Monsignor Ernesto Cozzi, then Apostolic Delegate in Albania, asked the Congregation for Oriental Churches to send two priests of the Byzantine tradition to assist Papas Jorgji and his community of Elbasan. Candidates for the job were Papas Petrota and Matranga, both Italian-Albanians from Piana dei Greci. But nothing happened. From 1914 to 1923, the Congregation for Oriental Churches did not send a stipend to Papas Jorgji. One of the motives for this apathy and lack of interest, according to a report from the Archbishop of Durrës, Monsignor Melchiori, was that the mission was not worth the effort and money.[34]

---

[32] "Missione di Rito Greco in Albania," Rome, September 21, 1928, ACCO, Prot. 28/28, Fasc. III, 2.

[33] *Ibid.*, 4.

[34] *Ibid.*

However, in the summer of 1924, two Friar Minors, Shtjefën Gjeçov and Vincenzo Prendushi, had worked among the Byzantine Catholics of Elbasan, and in the winter of the same year they had sent a detailed report to Rome with special recommendations. They did not accomplish a great deal, as their reports to Rome indicated. They suggested waiting for better, more stable times to come to boost up the mission. At the same time, two Jesuits of the Jesuit Traveling Mission, Francisco Genovizzi and Domenico Pasi, worked with the Byzantine Catholic community of Elbasan. After Pasi became Superior of the Jesuit Traveling Mission, he had the opportunity to visit and spend more time among the Byzantine Catholic community of Elbasan, and he did.

But the Congregation for Oriental Churches continued its efforts to find a permanent priest who could assist Papas Jorgji and his community. In the summer of 1926, the Italian-Albanian Paolo Matranga arrived in Elbasan. Unfortunately, even he did not achieve any significant accomplishment. In his report to the Congregation for Oriental Churches, he reached the same conclusion as had other missionaries sent before him to Elbasan, that is, the absolute necessity of building a church.[35]

So, a period of almost 31 years from 1895 had passed, and the results were very poor. Papas Jorgji and the Elbasan's Byzantine Catholics were still without a place of worship, let alone preparing for an eventual successor of Papas Jorgji, who was old and sick.

Papas Pietro Scarpelli and the Erection of the Byzantine Catholic Church of Elbasan

Fulvio Cordignano paid a visit to Papas Jorgji at his home in April 1928. Cordignano, in his report to his provincial, stated that in 1928 some practical steps were taken toward resolving the issue of the church building. In the meantime, Papas Jorgji was using a room in his private residence as a church and a gathering place for his orphan community.[36] The newly appointed and energetic Apostolic Delegate to Albania, Monsignor Della Pietra S.J., took to heart the fate of the Byzantine Catholic Mission. Della Pietra had long-standing experience in Albania. Before his bishopric consecration and nomination to

[35] *Ibid.*, 5.

[36] Cordignano, Fulvio, "Relazione Intorno alla Chiesa Unita di Elbasan," to the Provincial, 1929. AVPSJ, *Albania II, Corrispondenza Epistolare dei Nostri, 1914-1944*, Fasc. 1926-1929, 8.

the apostolic delegate he was rector of the seminary of Shkodër. During World War I he was forced to leave Albania and soon after the war he returned to the country for a second time to lead the Albanian Pontifical Seminary founded by the Jesuits.[37] Della Pietra found many well-disposed and promising individuals among the Orthodox clergy and lay people who were interested in and willing to undertake an eventual union with Rome.

The Albanian Orthodox faithful were not fanatics against Catholicism or the Catholic Church. Among the educated or orthodox intellectuals of the south, there were clear inclinations toward uniting and feelings of sympathy for Rome. The people of Berat, for example, in southern Albania, held in high esteem Catholic culture, education, and especially Catholic clergy. They had first-hand experience with the Catholics of Berat, who had better job opportunities because of their Catholic education. Furthermore, the Orthodox faithful and illiterate Orthodox clergy understood nothing of the theological and dogmatic differences between Eastern and Western Churches, such as the procession of the Holy Spirit, as they lacked any rudimentary kind of catechism or religious education. In the event of a union with Rome, the people would simply follow their religious leaders.

Another benefit of uniting with Rome, as seen by the Orthodox, was entering into the Catholic organized system, as Vasil Marko, head of the Orthodox Church in 1928, said in his interview with Fulvio Cordignano. Vasil Marko was convinced that the Catholic organization — the most powerful and financially self-sufficient religious organization in the world — could function independently of any civil power and continue Christ's mission on earth.[38] According to Vasil Marko, the following formula would be needed for union with Rome and the re-organization of the disorganized and dysfunctional Orthodox Church: instruction, financial security, and a good heart.[39] If Orthodox Christianity was going to survive — and until then it had been dragged along by Constantinople and Athens — it would really need to unite with Rome. Vasil Marko was hoping that by doing so, the Orthodox Church of Albania would regain its lost dignity as well

---

[37] Guidetti, Armando, *Diccionario Historico de la Compañía de Jesús*, Della Pietra, Vol. 1, 1078.

[38] Cordignano, Fulvio, "Il mio Viaggio nell'Albania del Sud: Aprile 1928. Quel che si puo Pensare sulla Questione Ortodossa," to the Provincial, May, 30, 1928. AVPSJ, *Albania II, Corrispondenza Epistolare dei Nostri, 1914-1944*, Fasc. 1926-1929, 9.

[39] *Ibid.*

as sufficient financial support to face Albanian Islam, the dominant religion in Albania.[40]

It is clear from Vasil Marko's remarks what Orthodox expectations were in the face of an eventual union with Rome. First, the Orthodox were seeking economic security, as papas expected monthly stipends from Rome, and second, they sought a superior social and religious organization, thus putting an end to organizational, disciplinary, and doctrinal Orthodox degeneration.[41] Indeed, the Catholic clergy was praised for its level of organization, religious and social culture, and patriotism,[42] and, furthermore, the Orthodox felt that by uniting with Rome they would be politically more secure and protected.

In March 1928, Cardinal Sincero of the Congregation for Oriental Churches responded to the insistence of the Apostolic Delegate, Della Pietra, by sending for Elbasan, Papas Pietro Scarpelli, an Italian-Albanian priest and former vicar general of Lungro in Calabria. It was planned that under the leadership of the Apostolic Delegate and in agreement with Papas Jorgji, Papas Scarpelli would take care of the construction of the new church. The Catholic Near East Welfare Association had made a donation of $2,000 for the new Byzantine Catholic Church of Albania.[43]

This is how Pietro Scarpelli described his Albanian mission and especially the very few Byzantine Catholics who had remained faithful to Catholicism. The numbers were not at all promising. The impressions of the first days were not very encouraging, either, but later, when the construction of the new church began, he (Scarpelli) noticed that among the "few Catholics of here [Elbasan], were Papas Jorgji, three Elbasan families, 5 of the 8 former students of Grottaferrata, a young lady, and several Latin rite families."[44]

Meanwhile, the construction of the church had begun overcoming all sorts of difficulties on the part of local government. Papas Scarpelli was noted for his apostolic zeal and missionary spirit. However, a deeper knowledge of the traditions and culture of middle Albania

---

[40] *Ibid.*, 10.

[41] Dela Roka, Roberto, *Kombësia dhe Feja në Shqipëri, 1920-1944* (Tiranë 1994), 215.

[42] Harapi, Anton, "Relazione sul Movimento per l'Uniatismo fra gli Ortodossi Albanesi," Shkodër, April 28, 1936. ACCO, Fasc. II, 2.

[43] "Missione di Rito Greco in Albania," Rome, September 21, 1928. ACCO, Prot. 28/28, Fasc. III, 5.

[44] Cordignano, Fulvio, "Relazione Intorno alla Chiesa Unita di Elbasan," to the Provincial, 1929. AVPSJ, *Albania II, Corrispondenza Epistolare dei Nostri, 1914-1944*, Fasc. 1926-1929, 9.

would have been beneficial to his mission. He was not always prudent and naively believed peoples' stories of conversion without profoundly examining their conscience, which was the case in the autumn of 1928, with the conversion to Catholicism of two Orthodox papas, Naumi and Jani, from St. Nicholas parish in Elbasan. These were brusque or convenient rather than mature and well-thought-out conversions. Papas Naumi, one of the two papas who converted to Catholicism, was a notorious alcoholic and set a bad example for the struggling church.

These types of conversions to Catholicism did not bring forth long-lasting results; on the contrary, they alarmed the adversaries of the Byzantine Catholic Church and Albanian nationalists, who under special directives from the government were making plans to hinder at all costs the Orthodox movement to unite with Rome. These artificial conversions to Catholicism damaged the reputation of the newly established church and its future destiny in Albania. Maybe fewer converts would have become more in the long run. Perhaps Papas Scarpelli should have accepted conversions only after a long period of maturation and study and only when he was absolutely certain there were no other motives involved. These types of conversions were simply fraudulent or utilitarian conversions lacking all basis of profound and persuasive work toward change.

In addition, Papas Scarpelli had to face problems raised by the Autocephalous Orthodox clergy and nationalists of Elbasan, who were very much against the use of Greek language in the Byzantine liturgy. They protested that they did not tolerate the use of Greek in any Albanian churches.[45] The nationalists had full governmental support even in the language issue. The government's reasoning was simple and made perfect sense to local authorities and Albanian nationalists. The government had been through a lot of difficulties to establish the Albanian Autocephalous Orthodox Church, to sever Greek influence, and to substitute the use of Greek with Albanian. It absolutely did not want to raise any false hopes to Grecophiles or any kind of nostalgia for the Greek language and culture to the simple faithful.

Despite all these difficulties, the new church for the Byzantine Catholic community of Elbasan was finally inaugurated on August 25, 1929. Yet Papas Jorgji would not see his dream come true. He was

---

[45] Cordignano, Fulvio, "Da una Visita a Korça, 31 maggio – 10 giugno 1929," to the Provincial, Shkodër, June 18, 1929. AVPSJ, *Albania II, Corrispondenza Epistolare dei Nostri, 1914-1944*, Fasc. 1926-1929, 7.

dead and buried very near the foundations of his church. King Zog I, who was invited to take part in the inaugural ceremonies, neither responded to the invitation nor delegated a representative. However, the local authorities of Elbasan took part in the celebrations.

But, as Papas Scarpelli was writing his thank-you cards to the Apostolic Delegate, Della Pietra, and the Jesuits of Tiranë for their help and support in bringing the project to a successful completion, the government was planning his arrest and expulsion from Albania. Papas Scarpelli was arrested on September 19, 1929, and expelled from Albania.

Papas Scarpelli's and Archimandrite Popescu's Arrests and Expulsions from Albania. The Persecution of the Byzantine Catholic Church of Elbasan

The Albanian government exercised an anti-Catholic phobia, a phobia cultivated and maintained throughout Zog's reign. Bernd Fischer is right when he states that Zog was perhaps more suspicious of the Catholics than he really needed to be.[46] The reason was that Catholicism was always looked at with suspicion and was perceived as a potential cause of Italian influence and disunity.[47] The Vatican and the Catholic Church were under constant suspicion and were considered by Zog's government as advocates of anti-national and anti-Albanian policy because of their connections with Italy. The Pope was considered a foreign power, which meant that, in Albania, he could only be a guest, but never a master.

In the spring of 1929, Papas Popescu, a Rumanian Basilian Archimandrite who had recently converted to Catholicism, arrived in Shkodër. Popescu was recommended by Monsignor Michel-Joseph Bourguignon d'Herbigny, at that time Rector of the Pontifical Oriental Institute of Rome and leading Vatican expert on Russia,[48] to cooperate with and assist the unionist movement of Albanian Orthodoxy. As soon as he arrived in Albania, he visited Vissarion, head of the Albanian Autocephalous Church. He asked Vissarion if there were any possibilities for him to work in Albania. He did not reveal to Vissarion his conversion to Catholicism — which would have been wiser since it would have relieved Vissarion's suspicions — as he was

[46] Fischer, Bernd, *Albania at War, 1939-1945* (Indiana 1999), 54.

[47] *Ibid.*, 55.

[48] Simon, Constantin, *Russicum, Pioneers and Witnesses of the Struggle for Christian Unity in Eastern Europe 2* (Rome 2002), 18.

threatened by Popescu's presence in Albania. Vissarion saw in the Rumanian Archimandrite a dangerous rival who could take his position at the head of the Autocephalous Church rather than function as a collaborator, and Vissarion would do anything to eliminate his adversary.

The Jesuits of Shkodër offered hospitality to Popescu for a few months, hoping something would come up on the missionary front, or, at least, that he would be invited to serve the Orthodox community of Rumanian origins, or Vlahs, as they were known in Albania, who lived in Albania. Waiting in vain until the end of August 1929, Popescu was beginning to give up hope of starting an Albanian mission and was thinking he had better return either to Rome or to his native Rumania. On his way back, however, he passed through Elbasan, and Papas Scarpelli was delighted to invite him to be his guest. Popescu knew very well the Byzantine chant, he could give lessons in violin, and, above all, he had a magnificent voice. Papas Scarpelli thought that Popescu could be a great help to his church and the Byzantine Catholic community of Elbasan and he did not hesitate to ask Popescu to prolong his stay in Elbasan.

Popescu was extremely happy with this new opportunity. He organized a small *Schola Cantorum* for adults and children and also served in the church. People were attracted to the church by his wonderful voice. However, this was a short-lived celebration. Vissarion, who had been following Popescu's every move, traveled to Elbasan in mid-September 1929, and then to the capital, Tiranë, where he had a special audience with the Prime Minister, Koço Kotta, an Orthodox, and one of the principal activists of autocephaly and the King, Zog I.[49] According to the semi-official newspaper, *Gazeta e Re*, in the colloquia that Vissarion held with the king and the prime minister and after long additional deliberation, they came up with a plan to attack and destroy the Byzantine Catholic Church of Elbasan. The king stood behind Vissarion, and according to the newspaper *Gazeta e Re*, the king wanted to hinder proselytism at any cost.[50]

Vissarion, during his stay in Elbasan, had several meetings with local government officials as well and was the brains behind a list of accusations against the Archimandrite Popescu as well as the Byzantine Catholic Church. Among the accusations were proselytism and

---

[49] Della Pietra, Apostolic Delegate, to Cardinal, Secretary of the S.C. Orientale, Shkodër, December 17, 1934. ACCO, Prot. 373/34, Fasc. III, 1.

[50] *Gazeta e Re*, September 21, 1929, 1, in Cordignano, Fulvio, "Relazione Intorno alla Chiesa Unita di Elbasan," to the Provincial, 1929. AVPSJ, *Albania II, Corrispondenza Epistolare dei Nostri, 1914-1944*, Fasc. 1926-1929, 16.

Italian propaganda. To make the accusations believable, Vissarion was successful in pursuing several Orthodox villagers from the Shpati region to sign a declaration accusing Scarpelli of proselytism and bribery in return for conversion to Catholicism. Furthermore, Papas Jani and Naumi, the two Orthodox priests converted to Catholicism, were threatened as well, and, under pressure from Vissarion, decided to return to Orthodoxy.

The presence of the Rumanian Archimandrite in Elbasan threatened peace and stability in the city, and this is why local authorities were preparing the ground to ban Popescu from Albania. On September 19, 1929, while the two Papas, Scarpelli and Popescu, were having dinner, a captain and a lieutenant from the local gendarmerie appeared at their doorstep communicating a government order that the two men depart from Albania. A gendarme patrol was waiting outside to accompany the priests on their way out. The warrant for the arrest of the two Byzantine Catholic priests was given by telephone from the Prime Minister Koço Kotta, to the Prefect of Elbasan, Karagjozi.

Scarpelli and Popescu protested the government's decision to the Apostolic Delegate and the Italian and Rumanian consular authorities, as they were Italian and Rumanian citizens, respectively.

The government wanted both priests expelled from Albania, via Korçë, in order to avoid any unpleasant encounters and publicity. On the other hand, Papas Scarpelli stood firm and wanted to depart from Durrës, which is the nearest seaport to Italy from the city of Elbasan. However, Popescu, who was shocked by the event, decided to follow the government's decisions and departed at the same time as Scarpelli via Korçë. Popescu was conducted to the Greek frontier without appropriate traveling papers and passport and eventually was sent back by Greek authorities to Albania. Then he was driven to the Yugoslav frontier, where again he was denied entrance and for the third time was conducted to Korçë, where the prefect finally provided him with the necessary paperwork to go to Sarandë, in southern Albania, and then to Italy, his final destination.

Papas Scarpelli was harassed and maltreated at the port of Durrës by the police commissariat, who did not give him permission to visit the Italian consul to seek a passport renewal. However, Papas Scarpelli made it to his destination. As soon as he reached Rome, he was interrogated by Italian authorities about his expulsion from Albania. In turn, the Italian government wrote a note of protest against the Albanian government, and Scarpelli was given permission to immediately re-enter Albania.

The Italian commissioner of police headquarters protested that it had never happened that an Albanian citizen, a resident of Italy, was treated so brutally and expelled from the country without the respective diplomatic authorities being previously informed. Italy was demanding the same type of treatment for Italian citizens, religious, and lay people who resided in Albania.

In the meantime, urgent telegrams from the Delegation of Shkodër and the Italian consul were demanding Scarpelli's immediate return to Albania. After examining the case, the Congregation for Oriental Churches agreed to Scarpelli's departure to head his failing mission of Albania. On September 27, 1929, Papas Scarpelli sailed from Bari, and the next day he entered Albania from the port of Durrës, to find another big surprise in store for him.

The Italian Consul, Gobbi, and consulate personnel were waiting for Papas Scarpelli's return, but the police commissary had received an order from the government that Papas Scarpelli could stay in Durrës for one night only and had to depart for Italy the very next day. At the same time, the Albanian government prohibited Papas Scarpelli's return to Elbasan as well as every contact with the Byzantine Catholic community.

Behind all these political games of rock-throwing and then hiding one's hand was Metropolitan Vissarion, who on September 28, 1929, as soon as the news of Scarpelli's return to Elbasan arrived, called an extraordinary meeting in his residence. It was decided that the return of Scarpelli was undesired and even unnecessary. At another meeting, at the same place — the metropolitan palace — but which Vissarion could not attend, it was decided that Scarpelli's mission in Elbasan must be paralyzed. At these meetings, even individuals like Taki Buda or the nephew of Papas Jorgji, who in the past were faithful to the movement, took part against it. The Byzantine Catholic Church of Elbasan was considered as a Mussolinian or fascist church or a church of Italian leanings.

But the Italian legation protested this political game. Papas Scarpelli went to Tiranë, and it was communicated by Ugo Sola, the Italian Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary, that he was completely free to return to Elbasan and continue his ministry with the Byzantine Catholic community. In fact, Papas Scarpelli, eager to see his people, returned to Elbasan the same day, to find yet another surprise. It was the same political game played by the government of King Zog and his right-hand man, Metropolitan Vissarion.

Papas Scarpelli paid a visit to the Prefect of Elbasan, Karagjozi, who communicated to Scarpelli the government's decision that every

religious service in the church was absolutely prohibited until the new church was officially recognized by the government. Karagjozi did not make any further comments as to who should recognize the church and enable it to function.

Zog really did not want to distinguish between political and spiritual authorities. An incident in Durrës in 1929 illustrates the situation. It was the feast of Corpus Domini, and according to tradition, the papal flag was hoisted at the right of the nation's flag at the church's altar. This act was enough to cause a tempest. The hoisting of a papal flag was considered detrimental to Albanian sovereignty at a time when the Catholic Church should have been grateful to the government of Tiranë that enabled it (the church) to celebrate and had granted it religious freedom.[51] The same type of incident happened in the Catholic Church of Tiranë. On the Sunday after the Corpus Domini procession, the police were called in to communicate the order of the prefect of the city that the Pope's flag should be immediately removed from the altar. What the incidents really show was that the government considered Catholicism and the pope as foreign elements, subject to foreign powers and factors of disunion (the nationalist and autocephalists in both cities were offended by pope's flag) that posed a threat to the fragile Albanian stability.

The causes of persecution of the Byzantine Catholic Church of Elbasan were political and part and parcel of the government's religious policy. During Zog's reign, Catholicism was tolerated up to a certain limit and when that limit was passed, Catholics were opposed and persecuted, as was the case with the church of Elbasan. It was a "pull and don't break" kind of policy Zog was following with the Catholic Church. In 1929, Zog needed to demonstrate that he could function independently from Rome and the Italian influence, and the Byzantine Catholic Church of Elbasan was a perfect scenario in which to exercise state power and control even on the universal church.

Conclusions

The movement on the part of the Albanian Orthodox to unite with Rome was considered a real danger to the state, which would, it was thought, bring forth disunity and loss of equilibrium among Albanian's religious communities. The Muslim majority was uncomfort-

[51] Cordignano, Fulvio, "Da una Visita a Korça, 31 maggio - 10 giugno 1929," to the Provincial, Shkodër, June 18, 1929. AVPSJ, *Albania II, Corrispondenza Epistolare dei Nostri, 1914-1944*, Fasc. 1926-1929, 6.

able with this sudden Catholic empowerment; if the unionist movement was successful, this would mean a Catholic affirmation in Albanian's civil, religious, and state lives.

On the other hand, there was a lot of friction among autocephalists, Albanian nationalists, and Byzantine Catholics. Furthermore, in Albania, families and districts were intimately connected in interests and business and led interconnected lives. Orthodox people sometimes found it difficult to declare their conversion to the Byzantine Catholic faith, fearing a boycott in commerce and rejection in social life. The government was afraid of this accumulated tension, which someday could explode into religious strife and ruin the religious balance.

On another level, the government witnessed in the rising Byzantine Church the potential for foreign, Italian and Papal, intervention in Albania that could harm the fragile nation's stability.

These were the main reasons the government hindered and persecuted the Byzantine Catholic Church of Elbasan, and, in general, every attempt on the part of the Orthodox faithful in middle and southern Albania to unite with Rome at a time when it was supporting the Autocephalous Albanian Orthodox Church. If the Orthodox were going to unite with Rome, it would mean fewer members for the Autocephalous Albanian Orthodox Church, which the government had under its control, so fewer people under government control.

Seton Hall University
Religious Studies Department
Fahy 329
400 South Orange Avenue
South Orange, NJ 07079-2696
U.S.A.

Ines Angjeli Murzaku



Picture 1: APPVSJ. The Design of the New Byzantine Catholic Church of Elbasan by Engineer Alcide Sculati (Tiranë, August 1928).



Picture 2: APPVSJ. The Byzantine Catholic Church of Elbasan.
November-December, 1929.



Picture 3: APPVSJ. The New Orthodox Prelates of Albania. (first row, left to right). Hoshteva, Ambrozi, Camçe and Xhuvani.



Picture 4: APPVSJ. The New Prelates of the Albanian Autocephalous Orthodox Church in front of King Zog I. (first row, left to right) Vissarion Xhuvani is accompanied by Llesh Topalli. (Second row, left to right, Camçe. Third row, left to right, Ambrozi).

Arabica

Samir Khalil Samir S.J., *Rôle culturel des chrétiens dans le monde arabe*, (= Cahiers de l'Orient Chrétien 1), Centre de Documentation et de Recherches Arabes Chrétiennes, Université Saint-Joseph, Beyrouth 2003, pp. 60.

Un equivoco frequente identifica arabo con musulmano. Infatti ci sono stati e ci sono cristiani che usano quotidianamente la lingua araba. Tale è la condizione attuale di milioni di persone, specialmente in Egitto, in Siria, nel Libano, in Palestina, in Giordania, in Iraq. Il fenomeno è così importante che uno studioso tedesco, Georg Graf, ha pubblicato una monumentale storia della letteratura araba cristiana in cinque volumi. Graf vi tratta a livello scientifico di innumerevoli scritti di teologia, di catechesi, di storia ecclesiastica, di apologetica e di dialogo interreligioso, redatti lungo i secoli da cristiani arabofoni, caldei, copti, giacobiti, maroniti, melchiti, nestoriani e siri. Oggi, uno dei maggiori specialisti della letteratura araba cristiana, è il gesuita egiziano Samir Khalil Samir. Ha una ragguardevole collezione di microfilms riproducenti manoscritti di letteratura araba cristiana conservati in biblioteche di tutto il mondo. Padre Samir dirige a Beyrouth un centro per studiarli e farne l'edizione. È presidente della Associazione internazionale per gli studi arabi cristiani. Organizza da anni simposi internazionali sull'arabo cristiano, i cui atti sono apparsi anche nelle pubblicazioni del Pontificio Istituto Orientale (OCA 1982 e 1986). In Italia dirige la collana "Patrimonio culturale arabo cristiano".

Questo opuscolo diffonde il testo di una conferenza tenuta da Padre Samir a Beyrouth sulla funzione culturale dei Cristiani nel mondo arabo. Molti sanno che gli Arabi hanno tradotto dal greco gli scritti del pensiero e della scienza classici, trasmettendo poi all'occidente la filosofia di Aristotele e di Platone, la medicina di Ippocrate e la cosmografia di Tolomeo. Ma non tutti sanno che questa osmosi culturale era iniziata con i cristiani di lingua siriaca e che i cristiani arabofoni l'avevano continuata dopo l'avvento dell'Islam, a Bagdad nella Casa della Sapienza, di cui il medico cristiano Ḥunayn Ibn Isḥāq e suo figlio furono colonne portanti. Fārābī, pensatore famoso nella storia della filosofia, aveva avuto tre maestri cristiani: Ibrāhīm al-Marwazī, Yaḥyā Ibn Ḥaylān e Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus. Il medico cristiano, Qusta Ibn Luqa, richiesto di accompagnare alla Mecca un visir musulmano, declinò l'invito, ma scrisse per lui un trattato di prevenzione e cura in vista del pellegrinaggio, *Risālah fi tadbīr safar al-ḥajj*. La partecipazione dei cristiani arabi agli scambi culturali fra Oriente e Occidente ebbe notevole impulso dalla fondazione del Collegio Maronita ad opera del papa Gregorio XIII nel

1584. Gli alunni di quel Collegio, studiando a Roma, si impadronirono del latino e di lingue europee, senza dimenticare l'arabo e furono spesso curatori di fondi arabi di grandi biblioteche come Miguel Casiri in Spagna e Giuseppe Simone Assemani a Roma. Pure ai cristiani arabi va il merito della prima stamperia del mondo arabo, istallata nel convento melchita di San Giovanni Battista, nel Kasruwān libanese, alla fine del secolo XVII. Anche la *nahḍah*, o rinascimento della cultura araba nei secoli XIX-XX, riceve un valido apporto cristiano, specialmente da parte del vescovo maronita Girmānus Farḥāt.

Fa bene il Padre Samir a richiamare gli arabi cristiani alla loro funzione culturale di ponte fra il Cristianesimo e l'Islam. Egli ne dà una profonda motivazione, affermando che gli arabi cristiani partecipano della cultura del dār al-islām. "Ce qui frappe dans ce survol historique c'est que les chrétiens ont fait office de pont entre les deux religions, les deux mentalités, les deux cultures. Ils sont chrétiens, certes; mais il sont aussi, culturellement parlant, musulmans" (p. 54). Quest'ultima frase sembrerà a qualcuno intempestiva, non abbastanza misurata. Non è così. Samir è talmente convinto di quanto dice, da ribadirlo nuovamente: "Les chrétiens arabes ont souvent été les moteurs des multiples renaissances culturelles; et c'est cela leur plus grand titre de noblesse. Mais cette élaboration n'a été possible que grâce à l'existence de régimes musulmans ouverts à cette dimension de nouveau et d'altérité" (p. 56). Un altro arabo cristiano, il P. Georges Anawati, per risolvere il dilemma, "filosofia araba o filosofia musulmana?", aveva proposto "filosofia in terra d'Islam" dove "terra d'Islam" traduce l'espressione tecnica araba *dār al-islām*.

V. Poggi, S.J.

Archaeologica

Cristiano Dognini, *Mundus: Etruria e Oriente in un'istituzione romana*, Mario Congedo Editore, Galatina (Le) 2001, pp. 94.

A Roma il *mundus Romuli*, identificabile con un ipotetico *mundus Cereris*, sarebbe l'*umbilicus Romae*. È un pozzetto sacro a Cerere, divinità insieme agreste e ctonia o degli inferi. In tre giorni sacri, il 24 agosto, il 5 ottobre e l'8 novembre, quel pozzetto era al centro di celebrazioni che commemoravano la fondazione di Roma. Plutarco che localizza il *mundus* nelle vicinanze del Comizio, lo descrive come una fossa circolare in cui si gettano oltre le primizie dei raccolti anche pugni di terra dei paesi da cui provengono i seguaci di Romolo. Nel 1978 Pier Angelo Catalano in ANRW riafferma l'origine etrusca di quel rito.

Questo opuscolo, frutto di ricerca iniziata presso l'università di Montpellier III Paul Valéry, sotto gli auspici del CNR, si apre con una Premessa che spiega i motivi per studiare a fondo la parola *mundus*. Il primo capitolo è infatti dedicato all'indagine del termine nei testi antichi e nel comparativismo

filologico. Il secondo capitolo si occupa di *mundus* nel contesto della fondazione di Roma. Il terzo lo confronta con la tradizione etrusca. Quindi l'A. trae alcune conclusioni.

Quattro sono le accezioni semantiche del lemma *mundus:* volta celeste, universo, ornamento femminile e pozzetto sacro a dei inferi. Queste quattro accezioni hanno in comune soltanto la forma circolare, anche nell'ornamento femminile (anello, collana, cintura ecc.). Il termine greco κόσμος concorda con *mundus* soltanto nella seconda e nella terza accezione. Invece, il sanscrito *maṇḍala*, cerchio, si avvicina con la forma circolare del suo significato, a tutte e quattro le accezioni di *mundus.* Un'altra parentela sicura è con la parola etrusca *munθ* che ha tre accezioni simili a *mundus*, luogo ordinato, tomba e ornamento. Per l'ambito etrusco si deve anche citare la somiglianza, con la coppia divina etrusca Mantus e Munθuχ, corrispondente alla coppia Saturno e Dea Madre. A conferma l'A. cita Plutarco e Varrone che, descrivendo lo scavo del *mundus Romuli*, parlano di *etruscus ritus.* Inoltre Catone, collegando volta celeste e *mundus Romuli,* richama la concezione etrusca di esatta corrispondenza fra macrocosmo, volta celeste e pozzetto infero o microcosmo. C'è pure un'altra somiglianza nella quadripartizione del *mundus* che Cicerone, Plinio e Frontino attribuiscono agli Etruschi e che il rito di fondazione di Roma comporta: divisione del territorio in quattro parti, così come in quattro parti è divisa la volta del cielo. A Capua, dove c'erano gli Etruschi, una sacerdotessa di Cerere, detta *Cerialis mundalis,* era preposta all'apertura del *mundus Cereris.*

Simili coincidenze suscitano altre domande. Come spiegare la parentela fra *mundus Romuli* influenzato dalla cultura etrusca e il sanscrito *maṇḍala* di area indiana? Le parentele ci sono: *mundus* e *maṇḍala* mettono in contatto viventi e defunti attraverso gli inferi. Ambedue suddividono lo spazio in maniera quadripartita e sostengono una corrispondenza fra macrocosmo e microcosmo. Gli Etruschi avevano subito influssi direttamente dall'area indiana prima di arrivare in Italia o in maniera mediata dopo essersi insediati nella penisola italica? E come spiegare la somiglianza fra la suddivisione quadripartita etrusca simile a quella quadripartita dell'area mesopotamica? Anche nella epatoscopia gli Etruschi avevano una pratica simile a quella in uso in Mesopotamia, come dimostra lo studio di Thulin sul fegato di bronzo di Piacenza.

L'A. termina questo studio chiedendosi se le affinità, riscontrate fra gli Etruschi, gli indiani e i popoli mesopotamici, non suppongano che gli Etruschi abbiano soggiornato in Oriente prima di arrivare in Italia. Esortiamo vivamente lo studioso a continuare questa interessante ricerca.

V. Poggi, S.J.

Aethiopica

Gérard Colin, *La Gloire des rois (*Kebra Nagast*), épopée nationale de l'Éthiopie.* Traduction française intégrale (= Cahiers d'Orientalisme 23), Patrick Cramer Éditeur, Genève 2002, pp. 117.

Voici offerte pour la première fois au public francophone la traduction complète du *Kebra Nagast*, cet ouvrage qui raconte la visite à Salomon de la reine de Saba, pays assimilé pour la circonstance à l'Éthiopie, la naissance de leur fils David et le départ, avec tout un groupe d'Hébreux, de l'arche d'Alliance pour la capitale du royaume du Sud. Le texte a été édité et traduit en allemand par Carl Bezold en 1905, mais il manquait jusqu'ici une version française de l'ensemble, non seulement les chapitres du roman apocryphe, mais aussi les parties prophétiques qui clôturent la narration. C'est aujourd'hui chose faite avec ce volume d'impeccable facture, grâce aux soins de Gérard Colin, bien connu entre autres pour son édition et traduction de plusieurs mois du synaxaire éthiopien dans la *Patrologia Orientalis*.

Le Cahier s'ouvre par une Introduction succincte où l'A. n'entend pas s'adresser aux spécialistes mais, comme il le dira de son système de transcription, «au grand public» (p. 13). Les notes et la bibliographie critique sont ainsi réduites au minimum. Même quand il parle incidemment des Falachas, l'A. ne cherche pas à mieux orienter le lecteur, mais ce qu'il écrit demeure pénétrant (p. 10, la longue note 9). Cette politique se poursuit dans la traduction à peine annotée, avec néanmoins une profusion de références bibliques. On regrettera de ne pas trouver en fin de volume, à côté de l'index des noms, celui des passages de l'Écriture, ainsi que la table détaillée des 117 chapitres aux titres parfois savoureux.

Comme on sait, le *Kebra Nagast*, dont l'«apparition» doit se situer au XIVe siècle (p. 7), n'est pas une composition homogène et les arabismes qu'on y repère sont la preuve qu'au moins certains passages ont une origine non éthiopienne. À l'instar de tant d'apocryphes égyptiens, l'ouvrage présente une suite de récits-gigognes qui s'encastrent les uns dans les autres, le plus extérieur se donnant pour un discours de Grégoire le Thaumaturge — en fait, l'Illuminateur, apôtre de l'Arménie — lors du concile de Nicée en 325 (§ 2), attribution tout aussi fantaisiste que la présence, au même concile, du pape Damase qui prétend avoir trouvé, autre thème cher aux apocryphes, un livre à Sainte-Sophie de Constantinople contenant en totalité, semble-t-il, l'histoire de l'arche (§§ 19 et 94), «qui a été crée avant toute créature» (§ 28) et repose finalement, tel un tout-puissant palladium, à la cour du nouveau David. Dans ce dédale, le fil conducteur «est l'exaltation de la monarchie éthiopienne, la plus grande de toutes, en la personne des souverains salomonides» (p. 8), dont la dynastie occupe le pouvoir dès 1270. Ainsi commence le § 95: «Quant à la gloire des rois, nous avons appris et reconnu que le roi d'Éthiopie est glorieux: il est le roi de Sion, il est le premier-né de la descendance de Sem».

Mais c'est aussi l'Éthiopie tout entière qui se trouve exaltée. Dans sa description du transport de l'arche, le *Kebra Nagast* s'inspire clairement des récits apocryphes qui racontent la venue de la Sainte Famille en Égypte: de même qu'à l'entrée de l'Enfant Jésus dans la ville d'Hermopolis, toutes les idoles de l'endroit s'effondrent — le récit est déjà connu de l'auteur de l'*Historia Monachorum in Aegypto* (§ 8,1) — , ainsi croulent les obélisques au passage de l'arche sur les bords du Nil (§ 55). Comme les récits de la Fuite servent à faire de l'Égypte une Terre Sainte, ainsi la venue de Sion, le nom de l'arche dans le *Kebra Nagast*, assure la sacralité nouvelle de l'Éthiopie. Sur ce point comme en beaucoup d'autres, les relations entre notre texte et le christianisme égyptien sont évidentes. Le caractère proprement éthiopien de la composition d'ensemble n'en ressort pas moins en couleurs vives et la ruse de Salomon pour conquérir les faveurs de la reine Mâkedâ a dû beaucoup plaire à un auditoire sans doute moins prude que ses voisins du nord (§ 30).

Les spécialistes du ghèze jugeront de la fidélité de la traduction. Elle se lit avec grand plaisir, même dans les dernières parties théologiques à la typologie répétitive. Signalons néanmoins la difficulté qu'il y a à rendre en français un mot très riche de sens, *tābot*, qui se cache (§ 104) aussi bien sous «arche» d'alliance ou «arche» de Noé que sous «tabernacle» — l'allemand de Bezold devait même utiliser trois termes différents, «Lade», «Arche» et «Tabernakel»!

Remercions l'A. et les éditeurs des *Cahiers d'orientalisme* qui ont su prendre le risque de mettre à disposition du public francophone, dans une édition luxueuse, le *Kebra Nagast*, texte fascinant et d'importance cruciale pour la tradition éthiopienne. Gageons que cette nouvelle traduction relancera l'intérêt de tous, amateurs et chercheurs, pour cette œuvre qui est loin d'avoir livré tous ses secrets.

Ph. Luisier, S.J.

Canonica

Libero Gerosa, Sabine Demel, Peter Krämer, Ludger Müller (Hrsg.), *Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen* (= Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme; Kirchenrechtliche Bibliothek, 3), LIT Verlag, Münster – Hamburg – London 2001, 288 S.

Das Thema der Tagung, die vom 20. bis 22. März 2000 in Wien stattfand, war die "Patriarchalen und synodalen Strukturen in den katholischen Ostkirchen", dem ein Vergleich zwischen CIC und CCEO zu Grunde lag. Die Ergebnisse dieser Diskussion finden sich im vorliegenden Band. Das erfahren wir im von den Herausgebern unterzeichneten Vorwort (S. 7).

Kurt Knoch eröffnet den Band mit dem Beitrag, "Primat und Episkopat in der Sicht einer trinitätstheologischen Ekklesiologie" (S. 9-30). Die Worte von Karl Lehmann aufgreifend, wir brauchen einen starken Papst und starke

Ortskirchen, sieht Koch die Kirche als Ellipse, zugleich ortskirchlich und universalkirchlich, episkopal und papal (S. 9). Mit den beiden Codices kann man reden von einem vertieften Sinn von Primat und Episkopat (S. 9). M. Kehl gar definiert die Kirche als das Sakrament der Communio Gottes (S. 25). Aber wenn am Ende des Artikels J. Ratzingers Axiom, man sollte von den Orthodoxen nicht mehr verlangen, als was im ersten Jahrtausend verlangt wurde, zitiert wird, wird nicht gesagt, daß er es inzwischen modifiziert hat (S. 29).

In seinem Beitrag "Die Bedeutung der liturgischen Riten für die Verfaßtheit der Ostkirchen" (S.31-64) erörtert Michael Kunzler für das Verständnis östlicher Theologie Grundlegendes. Dabei verhilft uns die Liturgie, dem apophatischen Zug östkirchlicher Theologie gerecht zu werden, ohne bei ihr stehenzubleiben (S. 32f.). Was am Herrn sichtbar war, so Papst Leo I., ist in die Mysterien übergegangen (S. 34f.). Da die Liturgie Gemeinschaft mit dem Leib Christi ist, kann das Wesen der Kirche von da aus bestimmt werden (S. 35). Orthodoxie mit Liturgie gleichzusetzen, meint A. Kallis, trifft das Selbverständnis dieser Kirche richtig (S. 41). Das IV. Laterankonzil deutet das "Salus extra Ecclesiam non est" des Cyprian von Karthago eucharistisch um (S. 42). Als Beispiel gibt Kunzler das Diakonamt, das im Gegenteil zum Westen keine eigenständige liturgische Handlung des Diakons kennt (S. 53). Wenn der Diakon die Ehe nicht segnen kann, ist das darauf zurückzuführen, daß er keine Epiklese mit konsekratorischer Wirkung sprechen kann (S. 57); im Notfall darf laut CCEO gar ein nichtkatholischer ostkirchlicher Priester gebeten werden, die Ehe einzusegnen (S. 58). Die Unfähigkeit der nominalistischen Philosophie zu realsymbolischem Denken liegt an der Wurzel des Problems der Kirchentrennung (S. 59). Aber wo A. Müller, auf den sich Kunzler bezieht, befürchtet, daß die Uminterpretation der Sakramente und damit der gesamten Liturgie als potenzierte Wortverkündigung eine von Augustinus bis Rahner reichende Tradition sei (S. 61), wird nicht gesagt, wie sehr das Wort bei Augustinus und bei K. Rahner realsymbolisch gedeutet ist. Auf jeden Fall, so Kunzler, sollen die Kanones die heiligen Vollzüge vor blasphemischer Verwechslung mit alltäglichen Lebensweisen schützen (S. 63).

Im ersten Diskussionsbeitrag "Die Bedeutung der liturgischen Riten für die Verfaßtheit der Ostkirchen" (S. 65-81), macht Bruno Primetshofer darauf aufmerksam, dass sich "Verfaßtheit" nicht im Duden 1999 findet (S. 65). Dennoch stimmt er mit Kunzler überein, dass die Liturgie hier "nicht nur als Summe liturgierechtlicher 'praescripta'", zu verstehen ist, "sondern als Ausdrucksform und Niederschlag einer bestimmten Spiritualität, in der die rechtliche Eigenständigkeit einer Kirche gleichsam wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt ist" (S. 71). Als Beispiele abendländischer Liturgien werden die römische, altspanische, ambrosianische, altgallische und keltische Liturgien erwähnt, was das Selbstbewußtsein bestimmter Volksgruppen unterstreicht (S. 75).

Richtig bemerkt George Nedungatt in "Der Patriarch in der katholischen Kirche" (S.83-121), dass sein Thema weiter angelegt ist als "Der Patriarch im CCEO", und in der Tat, bietet er eine reiche Palette an Information. Es gibt in der gesamten Christenheit 28 Patriarchen, von denen elf orthodoxe sind, vier orientalisch orthodoxe, zwölf katholische, einschließlich vier lateinischer Titularpatriarchen ohne entsprechende Leitungsvollmacht, und einen, der sich der Klassifikation entzieht (S. 88). Freilich ist die Diskussion zur theologischen Figur des Patriarchen an der Tagesordung und gerade deshalb umstritten. Christus hat nicht zwölf Diözesen errichtet, sondern die Apostel in die ganze Welt gesandt (S. 107f). Darüber hinaus ist die Unterscheidung zwischen *ius divinum* und *ius ecclesiasticum* nicht so klar und evident, wie früher angenommen, meint Nedungatt. "Es ist eher der Patriarch, der dem heiligen Paulus in der Ausübung seiner apostolischen Vollmachten ähnelt als der Diözesanbischof" (S.109). Der CCEO scheint sowieso eine wachsende kirchliche Autonomie, oft Dezentralization genannt, zu begünstigen (S. 113). Es wäre methodologisch unsauber, sollte man den Primat ohne die Patriarchate studieren wollen (S. 114).

Im ersten Diskussionsbeitrag zum Thema, "Das Patriarchat in der katholischen Kirche" (S. 123-140) meint Hugo Schwendenwein, dass die Verankerung des Petrusamtes und des Bischofsamtes im göttlichen Recht von einer anderen Dignität ist als die der genannten, mehrere Teilkirchen umgreifenden Organisationsformen (S. 124).

Ludger Müller handelt von den "Synodale(n) Leitungsorgane(n) im Ostkirchenrecht" (S. 141-168). Er beklagt den Verfall des Synodenwesens im Westen vom IV. Lateranense an (S. 141). Nach Dietmar Sohm bleibt die tatsächliche Autonomie der katholischen Ostkirchen weit hinter den Vorgaben des II. Vatikanums zurück (S.147). In einer Patriarchatskirche gibt es drei verschiedene synodale bzw. konsiliare Gremien: die Synode der Bischöfe der Patriarchatskirche, die Ständige Synode, und der Patriarchatskonvent (S. 148).

In "Praktischer Umgang mit Orthodoxen" (S. 169-174) bedauert Nikolaus Wyrwoll, langjähriger Redaktor von *Orthodoxia*, dass jeder Hinweis auf "Schwesterkirche" in Denzinger-Hünermann fehlt (S. 171). Von "russisch-orthodoxer" (mit dem Bindestrich) zu sprechen, käme analogisch auf "deutsch-katholisch" gleich und ist ebenso zu vermeiden (S. 173).

Vielversprechend ist Peter Krämer "Die rechtliche Ordnung der Liturgie in Ost und West" (S. 175-190). Recht und Liturgie sind in dem Sinne aufeinander bezogen, dass Recht aus liturgischen Vollzügen, wie der Taufe, entsteht, während das Recht die Liturgie schützt (S. 175). Unter Liturgie versteht man die Ausübung des priesterlichen Dienstes Jesu Christi zur Heiligung des Menschen und zur Verherrlichung Gottes durch den Menschen nach rechtmäßiger Beauftragung und in von der zuständigen Autorität anerkannten Form (S. 178f.). Auf dem Weg zur Einheit kann man feststellen, dass die Vielfalt liturgischer Formen eine Anfrage an den Westen darstellt (S. 188); andererseits bildet der CCEO ein Fenster zu den getrennten orientali-

schen Kirchen, durch das einer die Wertschätzung der Liturgie sehen kann (S. 189).

Was "Die Kodifikation der katholischen Ostkirchenrechts — Geschichte einer Latinisierung?" (S. 190-200) angeht, sieht Péter Erdö das Problem darin, dass ein von der höchsten Autorität der Kirche promulgiertes Gesetzbuch früheres Recht außer Kraft setzt (S. 196). Aber er meint, dass trotz einer gewissen Tendenz zur Nachahmung des lateinischen Kodex sich die meisten Vorwürfe einer Latinisierung der orientalischen Kodifikation als unbegründet erweisen (S. 199).

"Tradition und Wandel im orientalischen Religiosenrecht. Von Pius XII. zu Johannes Paulus II." (S. 201-229) von Stephan Haering macht nochmals darauf aufmerksam, dass das Wort "religiosus" ein der orientalischen Tradition fremdes Wort ist (S. 207). Wie *Orientale Lumen* es ausdrückt, war das Mönchtum von jeher die eigentliche Seele der Ostkirchen (S. 212). Die orientalische Terminologie ist beibehalten worden, mit leichteren Veränderungen des Religiosenrechtes im CCEO gegenüber PA (S. 213). Gerade im Vergleich zwischen diesen beiden Dokumenten wird ersichtlich, was von der Tradition herrührt und was geändert worden ist (S. 217).

Libero Gerosa berührt ein höchstkontroverses Thema mit seinem Beitrag, "Bischofsbestellung und Mitverantwortung aller Gläubigen" (S. 231-241). Er will zeigen, dass bei Aufrechterhaltung des 3. Kanons des I. Laterankonzils, "Nullus in episcopum nisi canonice electum consecret" (S. 234), es in der katholischen Kirche immer eine Vielzahl von Verfahren zur Bestellung der Bischöfe gegeben hat (S. 231). Er stimmt Eugenio Corecco (1969) zu, dass die beste Lösung wäre, eine Wahlsynode zu bestellen (S. 240).

In ihrem Beitrag "Die eigenberechtigte Kirche als Modell für die Ökumene" (S. 243-270), will Sabine Demel auf das ökumenische Potential des CCEO aufmerksam machen (S. 243). Communio erweist sich dabei als der Schlüsselbegriff, mit dem das Wesen der Kirche seit dem Vatikanum II. umschrieben wird; vgl. LG 23 und OE 2 (S. 243): die eine katholische Kirche ist also eine Gemeinschaft von Teilkirchen (S. 243), näherhin besteht sie aus 21 Rituskirchen des Ostens und aus der lateinischen (S. 246). Einheit soll man bewahren im Glauben und in der Verfassung aller Teilkirchen Vielfalt jedoch in Liturgie und Recht (S. 245). Die Autorin bemerkt, dass am CIC "Latini" oder "Ecclesiae Latinae" hinzuzufügen wäre (S. 247). Was eine eigenberechtigte Kirche ist, wird umschrieben in Kanon 28 des CCEO durch die liturgische, theologische, geistliche und disziplinäre Dimension (S. 250). Nach diesem Beitrag folgen verschiedene Grussworte (S. 271-275).

Hier hat sich einerseits ein Reichtum an Information und Anregungen angesammelt, gekoppelt andererseits mit brisanten Fragen, die nicht immer spekulativ-systematisch ausreichend ausargearbeitet sind.

E. G. Farrugia, S.J.

Dimitrios Salachas, *Il magistero e l'evangelizzazione dei popoli nei Codici latino ed orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, Bologna 2001, pp. 334.

Il Prof. Dimitrios Salachas che precedentemente ha trattato de "L'iniziazione cristiana nei Codici Orientale e Latino. Battesimo, Cresima, Eucarestia nel CCEO e CIC" (1992), a cui ha fatto seguito le "Istituzioni di Diritto Canonico delle Chiese Orientali. Strutture Ecclesiali nel CCEO" (1993), con "Il Sacramento del Matrimonio nel nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali" (1994) così anche la "Teologia e disciplina dei Sacramenti nei Codici latino e orientale. Studio Teologico — giuridico comparativo" (1999), oltre ad altre opere ed apporti in opere Miscellanee ed in collaborazione, prosegue lo studio e la presentazione comparativa della normativa del CIC e del CCEO secondo il tema del Magistero della Chiesa e l'evangelizzazione delle Genti nel mondo. In questo nuovo volume vengono poste in analisi le tematiche del Libro III del CIC e dei Titoli XIV e XV del CCEO vagliando i canoni relativi alle funzioni di insegnare della Chiesa e l'evangelizzazione, studiate nella prospettiva teologica, spirituale e giuridico-canonica con metodo comparativo.

La Presentazione di Mons. Pio Vito Pinto apre con parole elogiative il volume di Salachas, segue il Siglario e l'Introduzione che si articola in dieci punti dedicati alla titolazione, alla terminologia ed ai canoni preliminari relativi alla materia. Fa seguito il diritto e il dovere della Chiesa di predicare il Vangelo a tutte le Genti dai *Christifideles*, fino al Sommo Pontefice. Quindi si configurano i delitti contro il magistero ecclesiastico: l'eresia, l'apostasia e lo scisma. Mentre si prescrive l'atteggiamento di religioso ossequio dell'intelletto e della volontà che debbono essere prestati alla dottrina circa la Fede ed i costumi (c. 752 CIC e c. 599 CCEO). I Vescovi in comunione con il Capo del Collegio e con gli altri membri, sono gli autentici Dottori e Maestri della Fede per i *Christifideles*, che a loro volta sono tenuti all'obbligo di assumere le costituzioni ed i decreti dell'autorità ecclesiale circa la dottrina.

Nel vivo della dinamica ecumenica introduce l'unico canone 755 del CIC mentre il CCEO le dedica, il Titolo XVII "L'ecumenismo cioè la promozione dell'unità dei Cristiani" (c. 902-908).

Il Titolo primo del volume: "Il ministero della Parola divina" (p. 53-64) comporta sei paragrafi, sulla funzione di annunciare il Vangelo (cfr. c. 756 CIC ed il c. 596 CCEO). Sono specificati i ruoli dei presbiteri, dei parroci e diaconi, dei religiosi ed dei *Christifideles laici*, quali partecipi del *munus docendi* della Chiesa.

Il Cap. I ha per oggetto la predicazione della Parola di Dio come principale diritto dovere per i ministri sacri, affrontando la problematica circa la predicazione dei laici, l'omelia nella celebrazione eucaristica, con modalità, tempi e forme, nonché gli ambienti specifici e la disciplina, evidenziando le peculiarità codiciali del CCEO.

Il cap. 2 prende in considerazione l'istruzione catechetica nel rapporto con le forme liturgiche, secondo le finalità, la sollecitudine e le norme particolari da cui emerge il dovere del parroco e della famiglia cristiana, delle associazioni e dei movimenti religiosi. Seguono i mezzi e gli strumenti, la preparazione dei catechisti, con i compiti relativi alla catechesi. Si fa cenno alla dimensione ecumenica che viene riconosciuta nel c. 625 CCEO.

"L'azione missionaria" è trattata nel Titolo II del volume, con l'evidenziazione nei c. 781 CIC e c. 584 CCEO della natura missionaria della Chiesa. Il concetto giuridico dei missionari, compresi i laici, e la loro formazione apostolica, si uniscono ai mezzi di evangelizzazione, come testimonianza di vita, dialogo con i non credenti, inculturazione dell'evangelizzazione.

La catechesi missionaria che possa inculturare la fede, introduce nella trattazione del precatecumenato e del catecumenato, che ripropongono la problematica di una gradualità e del modo dell'evangelizzazione, avendo presente le persone che abbiano accolto l'annuncio ed abbiano ricevuto la Fede in Cristo volendo collaborare con la Chiesa. Anche i neofiti possono scegliere la forma di vita spirituale conforme alla dottrina della Chiesa, e consona alla loro cultura.

Il prosieguo del lavoro riprende con i concetti di missionario e di attività missionaria, con la problematica della territorialità e la missione, secondo le direttive espresse dalla normativa della Cost. Ap. *Pastor Bonus*.

Il tema della cultura e della inculturazione, a cui fa seguito un pluralismo in contesto ecumenico, propongono una sfida alla Chiesa, avendo presente in tale attività pastorale i destinatari, secondo una coscienza ecclesiale di unità e cattolicità. Tale dialogo fra le culture non si arresta al mero adattamento, ma incarna il messaggio cristiano in un determinato contesto storico e culturale, comportando l'inculturazione del Vangelo, che non esaurisce il tema dell'evangelizzazione delle Genti, ma come via della missione, partecipa della *salus animarum*.

Termina il Titolo II un'Appendice circa il diritto e il dovere delle Chiese orientali cattoliche all'evangelizzazione "ad Gentes". In via evolutiva assegna loro una pastorale conforme al contesto geopolitico e culturale ampiamente variegato.

La stessa prospettiva è applicata al Titolo III, sull'educazione cattolica, con la priorità di diritto e dovere dei genitori di educare i propri figli, senza escludere i pastori. Si fa riferimento alle scuole ed alle università cattoliche e gli altri istituti di studi superiori, comprendendo le università e le facoltà ecclesiastiche.

Gli strumenti di comunicazione sociale ed in specie i libri, sono oggetto del Titolo IV del volume, cui fa seguito il Titolo V che tratta della professione di Fede, la nuova formula del 1989, il giuramento di fedeltà e le variazioni della formula del giuramento, fino ai soggetti tenuti ad emettere la Professione di Fede secondo il CCEO.

La Bibliografia dà il suggello a quello che è stato l'approfondimento di tale materia: vi sono inclusi i Documenti pontifici, quelli dei Dicasteri della

Curia romana, della Commissione teologica internazionale ed infine le opere consultate. L'Indice degli Autori e quello delle materie completano il volume.

Anche qui i Canoni del CIC e CCEO relativi al Magistero della Chiesa sono studiati secondo il metodo comparativo, ponendo la valutazione della normativa nel riferimento alla storia, alla Teologia, ai documenti magisteriali, al diritto precedente, con speciale attenzione all'ecumenismo. L'Autore cerca nel quadro delle scienze teologiche e avendo come riferimento il Magistero della Chiesa, di indicare soluzioni per un cammino equilibrato, in cui si compia e realizzi l'analisi e l'esegesi dei canoni stessi. Se ne ha la prova nel commento della materia, pur nella sua delicatezza, dei testi del c. 750 CIC e c. 598 CCEO. Tale novità di lavoro emerge anche relativamente alla seconda parte del volume circa l'evangelizzazione dei Popoli, che ha avuto un nuovo impulso dal Concilio Vaticano II, ma anche dall'*Evangelii nuntiandi* e dalla *Redemptoris Missio* in una prospettiva più ampia del mandato di Cristo, riflettendo ulteriormente sull'identità stessa della Chiesa.

La materia trattata è esauriente, comprendendo nella struttura teologico-giuridica e nel contesto di Ecclesiologia e Teologia orientale le problematiche del magistero e dell'evangelizzazione, secondo lo schema comparativo tra il CIC ed il CCEO. Il lavoro di D. Salachas si fa apprezzare per la completezza dottrinale, ma anche per l'attenzione pastorale ed ecumenica, individuando le sfide che si propongono con urgenza per il terzo millennio.

N. Loda

Dimitrios Salachas, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, EDB, Bologna 1999, pp. 526.

Fra le varie pubblicazioni che negli ultimi anni si sono proposte di presentare teologia, spiritualità e tradizione della Chiesa nell'arricchente complementarietà occidentale ed orientale, il diritto canonico non può vantare troppi autori capaci di offrire una competente presentazione dello stato attuale del diritto canonico come risulta dal Codice di Diritto Canonico per la Chiesa latina e del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali per le Chiese orientali cattoliche. A maggior ragione perciò ogni pubblicazione in questo campo viene seguita con un particolare interesse, soprattutto quando si tratta di scritti del professore Dimitrios Salachas, uno degli autori che nell'ultimo decennio ha maggiormente contribuito alla larga diffusione e conoscenza del diritto canonico orientale, attraverso le pubblicazioni che conciliano competenza e livello scientifico alla opportuna divulgazione.

Dimitrios Salachas è nato ad Atene ma — per così dire — naturalizzato nella Città Eterna, svolge instancabile attività accademica presso varie università pontificie ed è attualmente professore ordinario di diritto canonico presso la Pontificia Università Urbaniana e al contempo docente associato presso il Pontificio Istituto Orientale; è consultore della Congregazione per

le Chiese Orientali, del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani nonché referendario della Segnatura Apostolica e membro della Commissione speciale per la trattazione delle cause di scioglimento di matrimonio *"in favorem fidei"*.

L'attività letteraria del professor Salachas trova eloquente espressione nella ricca produzione di pubblicazioni scientifiche. Fra queste merita una particolare attenzione questo scritto di 526 pagine, in certo senso continuazione e completamento di altri scritti dell'Autore sui sacramenti (in particolare della precedente monografia: *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, EDB Bologna 1991). In tale opera non è trattato il sacramento del matrimonio, perché l'Autore ha affrontato questa materia — dal punto di vista della normativa espressa dal CCEO — in un precedente libro (*Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*, EDB Bologna 1994, e 2003[2]).

L'argomento dei sacramenti è studiato sotto il punto di vista comparativo dei due Codici, come è caratteristico anche per altri studi scientifici di Salachas. Tale modalità di approccio ha una notevole importanza, in quanto gli studi comparativi sui due Codici — richiesti esplicitamente dal Santo Padre nel momento della presentazione del CCEO — contribuiscono alla reciproca conoscenza della normativa delle Chiese orientali e della Chiesa latina. La profonda conoscenza della tradizione patristica e della tradizione spirituale, liturgica e canonica dell'Oriente cristiano permettono all'Autore di presentare soprattutto la normativa orientale nella visione storico-teologica, per offrire in seguito un efficace resoconto del processo della formazione dell'attuale testo dei canoni del CCEO. Tale opera sui sacramenti, risultato di lunghi anni d'insegnamento — e data la chiarezza della presentazione — si propone spontaneamente come valido manuale di studio e strumento di lavoro per ogni cultore della materia. Come ha ricordato P. Velasio De Paolis, attuale Decano della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Urbaniana nella presentazione del libro, «lo Studio di Salachas non è un confronto "apologetico" nei riguardi dell'uno o dell'altro Codice, ma un'analisi critica, impostata e portata avanti con rigore scientifico in vista di una conoscenza più completa del patrimonio teologico e disciplinare della Chiesa universale».

Il libro è diviso in tre parti. Dopo la spiegazione dei canoni preliminari, nella prima parte (pp. 27-376) vengono presentati i canoni introduttivi e in seguito, in sei titoli, i singoli sacramenti. Nella seconda parte (pp. 379-437) vengono trattati altri atti del culto divino, quali i sacramentali, la liturgia delle ore, le esequie ecclesiastiche, il culto dei santi, il voto e il giuramento. La terza parte del volume (pp. 441-489) si occupa di luoghi e tempi sacri. L'intero lavoro è fornito di una bibliografia bene ragionata, concentrata prevalentemente sui documenti pontifici e della Santa Sede emanati in materia. Il conclusivo indice dei nomi e l'indice delle materie facilitano la ricerca.

Già ad un primo sguardo — se vogliamo "statistico" — sulla materia trattata nei codici, e di conseguenza anche nel libro di Salachas, si ha modo di rilevare la complessa ricchezza dello studio comparativo.

Nel CIC vengono trattati i sei sacramenti (eccetto il matrimonio) in 215 canoni del quarto libro (CIC cc. 840-1054), mentre il CCEO tratta gli stessi sacramenti in 109 canoni del XIX titolo (CCEO cc. 667-775). Questa differenza quantitativa riflette il fatto che il CIC vale unicamente per la Chiesa latina, mentre il CCEO vale per tutte le Chiese orientali cattoliche e perciò deve contenere soltanto quelle norme che rispecchiano la comune tradizione teologica, liturgica e disciplinare di queste chiese. Nei numerosi canoni del CCEO — a differenza delle norme dettagliate e concrete del CIC — troviamo il riferimento o rimando alle norme particolari delle singole Chiese orientali *sui iuris*.

Il confronto comparato dei canoni paralleli dei due Codici rivela un altro aspetto. La materia di due o più canoni del CIC viene spesso riassunta in un unico canone del CCEO. Anche questo fattore influisce sulla disuguaglianza del numero dei rispettivi canoni nei due Codici. Inoltre, per 89 canoni interi e per 25 parti dei canoni (paragrafi o punti) del CIC non si trova un parallelo nel CCEO. D'altra parte si trovano 9 canoni e 19 parti di canoni del CCEO senza controparte nel CIC.

Per quanto riguarda la terminologia dei testi dei due Codici, l'Autore rileva puntualmente le differenze che denotano diversa sensibilità per il patrimonio teologico. Così, per esempio, spiega l'omissione della parola "carattere" o la questione del battesimo "*in voto*" nel CCEO e la sua sostituzione con altri termini meno "scolastici".

Anche se l'Autore commentando i canoni di entrambi i Codici si mostra particolarmente attento ai riferimenti al magistero del Vaticano II e a quelli postconciliari, quanto alle fonti sottostanti ai canoni del CCEO non si può nascondere il suo radicamento nella tradizione orientale. Sono infatti puntuali nel volume i riferimenti ai *sacri canones*, alla dottrina e ai canoni dei Padri della Chiesa ed anche *passim* alla precedente legislazione canonica orientale cattolica; tutto ciò fa di questo libro di Salachas uno strumento particolarmente prezioso per gli studiosi di provenienza latina, ai quali offre in questo modo un ampliamento della visuale nello studio della normativa canonica di tutta la Chiesa sui sacramenti.

In vaste zone geografiche le Chiese cattoliche orientali e latina esistono da secoli una accanto all'altra. Il fenomeno migratorio ha portato alla costituzione di nuove unità amministrative per gli orientali cattolici nei territori finora considerati "occidentali". Tutti questi fattori portano con sé la necessità di una migliore conoscenza reciproca. Tale conoscenza fu richiesta già dal Vaticano II nel suo desiderio che tutti coloro «che per ragioni o dell'incarico o del ministero apostolico hanno frequente relazione con le Chiese orientali o con i loro fedeli, secondo l'importanza della carica che occupano siano accuratamente istruiti nella conoscenza e nella pratica dei riti, della disciplina, della dottrina, della storia e del carattere degli orientali». (OE 6)

Il libro di Salachas costituisce dunque un prezioso contributo all'adempimento di questo desiderio conciliare e un valido strumento per tutti coloro che desiderino conoscere gli aspetti canonici della disciplina sacramentale della Chiesa cattolica in entrambe le sue espressioni, latina e orientale.

C. Vasil', S.J.

Coptica

Das Verhältnis der koptischen zur griechischen Überlieferung des Neuen Testaments. Dokumentation und Auswertung der Gesamtmaterialien beider Traditionen zum Jakobusbrief und den beiden Petrusbriefen (= ANTF 33). Herausgegeben und bearbeitet von Franz-Jürgen Schmitz, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2003, 650 S.

Impressionnant par ses dimensions, ce nouveau volume des «Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung» l'est tout autant par la somme de travail qu'il présuppose. L'Auteur est bien connu de tous ceux qui s'occupent des traductions bibliques coptes par la *Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments – I. Die sahidischen Handschriften der Evangelien* qu'il a publiée dans la même collection (ANTF 8, 13 et 15) avec Gerd Mink de 1986 à 1991. Pour la première fois, il nous présente ici l'ensemble de la tradition manuscrite de Jc et 1-2 P aussi bien en copte qu'en grec, dont on dispose maintenant du texte dans l'Editio Critica Maior.

L'ouvrage se divise en cinq parties fort inégales. Après une introduction qui esquisse brièvement l'état de la recherche et décrit la masse documentaire manuscrite copte (p. 3-48), la deuxième partie offre en synopse le texte des trois Lettres dans les différentes versions coptes et en grec, puis un apparat où les différentes leçons du copte sont comparées à celles du grec; le système adopté dans l'apparat, assez complexe mais généralement lisible, est expliqué en quelques pages au début de cette immense «Dokumentation» qui couvre les pages 59 à 493 (avec des «Ergänzende Angaben»). La troisième partie est consacrée à l'évaluation des données; ce sont en fait de longues listes statistiques qui nous sont proposées, parfois même exprimées en pourcentage, où l'on compare les manuscrits coptes aux manuscrits grecs etc.: comme souvent dans ce genre d'étude, on est un peu obligé de croire sur parole la justesse des calculs et nous avouons pour notre part que nous n'estimons pas plus «scientifiques» les résultats obtenus par la quantification des données que l'analyse précise de leçons choisies. Dans la très brève quatrième partie, l'A. expose quelques considérations sur l'origine et l'importance des principaux manuscrits coptes (p. 631-634). L'ouvrage se termine par trois paragraphes consacrés aux problèmes spécifiques des traductions coptes, avec tout d'abord des remarques générales, puis une synopse des temps et modes «verbaux» en copte et en grec, et la question des mots d'emprunt (p. 635-650).

Dès l'avant-propos, le résultat de toute cette longue recherche nous est dévoilé: «So sind also die griechischen Vorlagetexte für die koptischen Übersetzungen vielschichtiger als bisher angenommen», même si au moins une partie de la tradition copte de 1-2 P semble se rattacher au «texte alexandrin». En conclusion, l'A. avertira: «Die koptischen Übersetzungen galten bisher immer als Zeugen des griechischen sog. "alexandrinischen Text", diese Annahme muss nun revidiert werden» (p. 595). On voit donc bien dans quelle perspective l'étude a été entreprise: ce n'est pas le copte qui en est l'objet premier, mais le texte grec du Nouveau Testament et les profits qu'on peut tirer du copte pour en avoir une meilleure connaissance. Or, si le résultat apophatique peut paraître décevant pour le grec, l'ouvrage n'en reste pas moins d'un très grand intérêt pour le copte.

Tout d'abord, l'A. ne s'est pas contenté de reprendre l'édition des épîtres catholiques en saïdique publiée par Karl-Heinz Schüssler dans le *CSCO* en 1991, mais il a augmenté à 70 le nombre de manuscrits collationnés dont il donne la description p. 7-44 (on reconnaîtra facilement le style de la *Liste* dans la disposition adoptée, ainsi que pour la numérotation des pièces). Plus encore, l'A. a tenu compte des fragments akhmîmiques et fayoumiques — trop menus pour servir à l'étude, ces derniers sont seulement décrits — , du texte en dialecte "V" qu'il a pu utiliser en primeur, ainsi que de l'ensemble de la tradition bohairique: on imagine alors toute la richesse de la synopse, mais aussi l'ampleur de la tâche qu'il a fallu accomplir, ne serait-ce qu'à débrouiller l'apparat de la vieille édition de Horner pour en tirer sept leçons bohairiques de Jc 5,6 (cf. p. 178)! Bref, le matériel édité fait progresser de manière très sensible notre connaissance de ces trois Lettres pastorales en copte et l'on ne pourra dorénavant plus s'en passer.

Le vrai point épineux, c'est en fait la méthode qu'il convient de mettre en œuvre pour déterminer le substrat grec de la version copte. Les remarques de la cinquième partie montrent à l'évidence que l'A. n'est pas un novice en la matière et les chercheurs de l'Institut de Münster nous ont déjà fourni de précieux instruments à cet effet. Il reste pourtant pas mal d'arbitraire dans l'opération délicate qui consiste à découvrir, derrière une leçon copte, la leçon grecque originale, car le génie des deux langues est si différent que l'on se trouve parfois confronté à des problèmes insolubles. Une traduction *ad sensum*, bien qu'elle soit correcte en ce qu'elle rende la signification de l'original, ne permet plus de trouver facilement la leçon grecque et nous ne sommes pas sûr, comme le veut l'A. p. 493 (mais cf. p. 637!), que ἰδίου de 2 P 3,17 manque en saïdique et que le copte ajoute ὑμῶν: il n'y a probablement jamais eu de manuscrit grec avec cette leçon, pas davantage avec la leçon reconstituée des mss sa 15 et 604 pour Jc 3,7, p. 136, point *g* de l'apparat grec. Par ailleurs, le lectionnaire sa 15 est souvent un témoin exécrable, au point que l'on se demande si le copiste comprenait encore assez de ce qu'il écrivait (cf. e.g. Jc 1,16, p. 76: ⲥⲙⲓⲛⲉ pour ⲙⲓⲥⲉ; 1 P 1,21, pl. 236: ϩⲱⲥ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ; 1 P 2,5, p. 247: ϩⲱⲥ ⲉϥⲱⲛϩ; 2 P 1,2, p. 371, ⲡⲉⲟⲟⲩ pour ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ). Pour 1 P 1,24, p. 240 et 478, l'interprétation de αὐτῆς ne nous satisfait guère:

ⲥⲁⲣⲝ ⲛⲓⲙ justifie amplement le pluriel (cf. W. Till, *Koptische Grammatik*, § 393) et il n'y a nul besoin de reconstruire un αὐτῶν derrière la leçon saïdique; quant au bohairique, un seul ms contient la leçon αὐτοῦ de 01*, ce qui n'est peut-être qu'une simple erreur de copiste, et il nous semble exagéré de donner l'équivalence ↔ pour toute la tradition dans la langue du nord.

Mais le plus souvent, l'A. laisse un prudent "?" devant les leçons coptes irréductibles au grec. Il y a des passages où l'original a manifestement fait difficulté, comme ἀλλοτριεπίσκοπος de 1 P 4,15, p. 341, avec deux solutions, saïdique et bohairique, qui ne manquent pas d'élégance, ou comme εἰς περιποίησιν de 1 P 2,9, p. 255, rendu par **ⲉⲡⲱⲛϩ** dans toute la tradition saïdique (déjà sa 31, le codex Crosby-Schøyen 193 que d'aucuns voudraient dater du IIIe siècle), alors que le bohairique tâtonne, certains manuscrits retrouvant le champ sémantique de la vie: ici aussi, l'A. laisse entendre qu'une leçon (τὴν) ζωήν a dû exister, ce qui nous paraît improbable; la remarque sur le bohairique p. 478, influencée peut-être par une note de Horner, nous paraît tout aussi problématique, d'autant plus que la bonne leçon, si nous comprenons bien le sens de «Verwechslung», viendrait d'un seul ms, copié au XVIIIe siècle, contre tous les autres. En revanche, voir πολλοῖς derrière **ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛⲣⲏⲧ** en 1 P 1,6, p. 211, et rattacher le bohairique à 𝔓72, cela nous semble franchement erroné, puisque déjà Crum, *Dictionary* 305a, notait que l'expression copte équivaut à ποικίλαις en 2 Tm 3,6.

Ces quelques exemples suffiront pour montrer comme il est difficile de déterminer à coup sûr le grec sous-jacent au copte. Chaque leçon, finalement, doit être bien pesée et l'on doit tenir compte des erreurs possibles. C'est pourquoi l'analyse statistique et les pourcentages, même s'ils donnent un ordre de grandeur valable, ne nous paraissent pas plus infaillibles que la microanalyse. Dans cette perspective, la documentation rassemblée nous offre nombre de cas fort intéressants. Jc 1,17, p. 78, par exemple, mériterait à lui-seul une étude particulière. Il y a deux leçons saïdiques pour Jc 2,8, p. 100, **ⲧⲙⲛⲧⲣⲣⲟ**= βασιλικόν et **ⲧⲙⲛⲧⲣⲙϩⲉ**, sans appui dans le grec, ainsi que deux bohairiques en Jc 5,19, p. 200, toutes deux appuyées par le grec et la leçon longue se retrouve même dans le lectionnaire sa 15; deux leçons, προσευχάς /-χήν, se trouvent soit en saïdique soit en bohairique pour 1 P 4,7, p. 327: faut-il interpréter tous ces phénomènes comme des signes de révision? dans quel sens? et quelle conséquence cela peut-il avoir pour la recherche du substrat grec?

Nous ne sommes pas d'accord avec l'A. quand il veut constater «dass in Faijum — und dann auch in Sohag — hochwertige Handschriften bzw. Übersetzungen hergestellt wurden» (p. 634). À notre avis, c'est l'arbre qui cache la forêt, même si elle a été dévastée par l'ouragan des traductions en arabe. Quiconque s'est penché sur les manuscrits littéraires de Hamouli sait bien qu'ils sont nettement inférieurs en qualité à ceux du Couvent Blanc et il ne serait guère difficile d'en donner aussi la preuve pour les manuscrits bibliques. Ce n'est certainement pas dans les monastères périphériques du Fayoum, où l'on devait parler d'ailleurs le dialecte local, que l'on aura traduit

la Bible en saïdique et l'unique chance — ou malchance — que nous ayons, c'est que la bibliothèque du couvent de Saint-Michel nous ait été conservée presque intacte, alors que tant d'autres ont péri ou ont subi les outrages du temps (et de quelques orientalistes inconscients, comme Amélineau). L'histoire des versions coptes de la Bible est encore toute à faire et nous devons bien nous garder de jugements trop rapides.

Résumant son étude sur le substrat grec, l'A. écrit: «Die sahidischen (und noch mehr die bohairischen) Handschriften zeigen vielmehr Überlieferungsstränge, die auf mehrere verlorengegangene griechische Vorlagetexte hinweisen» (p. 595). Il y a là deux assertions différentes. La première rejoint et confirme ce que nous disions de «l'extrême bigarrure des versions coptes» (*Cahier d'Orientalisme* 22, p. 264). Quant à la seconde, nous avons relevé plus haut comme il nous paraît improbable que chaque leçon copte tire son origine d'une leçon grecque, car il se peut très bien que dans des cas difficiles, comme 1 P 2,9, le copte ait traduit *ad sensum*, paraphrasant selon son génie propre un grec qu'il comprenait peu, mal ou franchement de travers.

Avec cet imposant volume, l'A. et l'Institut für Neutestamentliche Textforschung de Münster nous offrent un travail de pionnier qui représente, autant par la masse documentaire réunie que par la méthode employée dans l'apparat critique, une véritable nouveauté. Certes, il reste bien des points ouverts à la discussion, mais on sera très heureux de voir enfin la tradition copte de la Bible débarrassée de son étiquette «alexandrine»: si la cité méditerranéenne a sûrement joué un rôle clef dans la diffusion du christianisme en Égypte, la Bible copte est bien autre chose qu'un représentant, somme toute tautologique, du «texte alexandrin».

Ph. Luisier, S.J.

Cyrillo-Methodiana

Anthony-Emil N. Tachaios, *Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 2001, pp. x + 206.

So far we have been served Cyril and Methodius in many guises: *à la russe* (Obolensky!), *à la bulgare* (*Kirilo-Metodievska enciklopedija*!), *à la tscheque* (Dvornik!), *à l'ukrainienne* (Ohienko!), *à l'hongroise* (Boba!), *à la slovaque* (Lacko!), *à la slovène* (Grivec!), and now we have them presented *à la grecque* by a noted Greek expert on the teachers of the Slavs. We tend to forget in Roman Catholic circles that the brothers were indeed native Greek speakers who, by reason of descent — our author dismisses, as can be expected, the rather poorly substantiated assertion that the brothers were of Slavic descent with an almost palpable *mépris* — and education, belonged much more to the world of Byzantium than to that of Rome. On the other hand, contrary to what the author seems to pretend, Cyril and Methodius

have never enjoyed very great veneration among their own brethren — a prophet is not without honour, save in his own country — certainly due to the backlash of Greek-Slav rivalry and conflict in the Balkans, a fact which the author tends to minimise.

The test is printed in readily accessible, easy to read and even enjoyable format — an indication that we are being spoon-fed Cyril and Methodius *light*? Not at all! The author is a recognised expert in his field and is very familiar with all the relevant literature on the subject, having served as professor of Slavic Ecclesiastical History and Literature at the University of Thessaloniki. He has written extensively on *Cyrillo-Methodiana* and also served as editor of the renowned scholarly journal *Cyrillomethodianum*. His is a knowledgeable and erudite pen. The volume comes with extensive scholarly footnotes — which this reviewer actually found more enlightening than the text itself — and complete with an extensive biography. The edition is also lavishly illustrated with maps and especially with reproductions of the manuscripts. The absence of an equally complete index of names, toponyms and subjects is however to be bemoaned. Tachaios has tried to pare down what could have been an excessively complicated text presentation fit only for experts in the field and come up with something of appeal to a wider readership. And as any good scholar or teacher knows, it is much more difficult and praiseworthy to simplify the complex and not vice-versa. Any pedantic fool can make mountains out of molehills. The author's text, clear and ecumenically aware, will certainly reach a large and appreciative audience.

Since the word *acculturation* fits so prominently in text and title, I actually looked it up in the dictionary and here is what I found: *The process of absorbing new cultural traits especially by transference from one group of people to another*. First problem: the concept, at least as it is defined by my dictionary, admittedly not the best in the field, denotes a rather passive process, something like osmosis, whereas the actual transmitting of Byzantine culture to the Slavs was a much more active process, incorporating episcopal nominations, inter-marriages and teams of translators, architects, stone masons and painters as well as diplomats to achieve its desired ends. Secondly, the Slavs may well detect a certain detriment to the originality of their own culture, which was certainly in the end product not inferior to that of their Greek masters. Thirdly, the word sounds too much like *inculturation* and that word, at least among Roman Catholics is again rather negatively tinged and implies the sometimes unhappy, deliberate and unequal mélange of cultures which should not be mixed in the first place — heathen and Christian, inferior and superior are descriptives conjured by the word and they are not pretty. In fact, one does detect at times in the author's prose a rather unavoidable prejudice for his own illustrious Hellenic culture over that of the *barbarian* Slavs.

As to the actual content, we are treated with all sorts of new insights in small places. We read how the Greek translators, active in the Cyrillo-Methodian équipe may well have come from Asia Minor, the place of

Methodius' own monastery, since there are traces of native Greek dialects in their vocabulary. We find this so fascinating, that we would be glad to have some examples. We are likewise given a novel and rather plausible explanation for the translation which Cyril shows the Russian wayfarer in the Crimea before undertaking the Moravian mission. An ingenious explanation of the origin of the *glagolica* — the author derives the name for the word for verb (= *glagol*), instead of from the more usual *glagolati* (= to speak) — is also proffered. The author, borrowing a Russian source (Ganstrem) derives the unusual letters from Byzantine cryptography, occult signs and symbols used in alchemy, rather than the usual *minuscula*. We also have a good description about what happened to the relics of the two brothers, information about the transformation of the Moravian mission into a living tradition among the Balkan Slavs and a description of their veneration as saints among the various peoples. Where the book disappoints a bit, is in the large questions. Why and when did Cyril and Methodius decide in the first place to go to Rome? Was it their actual intention or did they go because they could not fill their sails with the necessary breeze to make it to Constantinople or did they merely wish to indulge in a pilgrimage — this was the tourism of the times and even saints, endowed with natural curiosity, made excellent tourists! — as Dvornik and some Orthodox authors would have it? Why did they have their disciples ordained by the pope, being Orthodox Byzantines? Why should they have wanted them to be ordained by Venetian bishops as the author contends? Was Cyril ever ordained a bishop and if so, when and by whom? All these questions unfortunately go unanswered.

But the author, unlike some of his more zealous compatriots, is very fair towards the Catholic West and the book is written in a rare spirit of irenic cordiality. Of course one might think what one will about the proclamation by John Paul II of Cyril and Methodius as co-patrons of Europe along with Benedict and it is sure that the pope has his reasons, but the author's objection to the fact on the basis of the practise among the Orthodox of not conferring titles on saints by a higher authority but simply codifying what Christian people already feel (143) seems a bit far-fetched. Several saints among the Orthodox bear the title of *ravno-apostolnyj* or if Greek is preferable *isosapostolos*, the best known being Mary Magdalene, Thecla, Constantine and Helen, Vladimir of Russia, Nino and Tamara of Georgia, and even Cyril and Methodius themselves and these titles were certainly not accorded by the people. It is also common knowledge that Aleksandra, the wife of Nikolaj II of Russia, played a more than disproportionate role in the canonisation of Seraphim of Sarov and this is only one example of royal and not popular backing of a saint. The author also says almost nothing regarding the possibility whether Cyril and Methodius perfected a Latin rite Slavonic liturgy — the famous liturgy of St. Peter — while in Moravia or may even have themselves functioned in the Latin tradition while working among the Slavs. The western Slavs also come a bit short. The author envisions the veneration of Cyril and Methodius among the Latin rite Slavs as a somewhat sterile devo-

tion as contrasted to the Balkan Slavs and the Russians who continued the work of the saints in the context of a living tradition. Perhaps the Poles did not have a very great devotion to the two brothers. But the Czechs, Slovaks and Slovenes were great enthusiasts — at least during the nineteenth century — when Cyril and Methodius were viewed as cultural patrons and exploited as both national heroes and something approaching local saints in the acerbic Slav campaign against pan-germanism or magyarisation. Indeed, the number of associations, national unions and cultural societies dedicated to the two brothers which blossomed among the western Slavs is truly astounding. Finally the Croats, at odds with the Serbs and the Orthodox East during at least one part, and the most recent part, of their history, enshrined a western rite Cyrillo-Methodian tradition of their own with glagolitic liturgies, a fountain of Slavonic ecclesiastical literature and even a history of attempts at thwarting Roman intimidation of their own early local church of the Slavonic rite in Dalmatia — all this in spite of the fact that they attributed the actual invention of the *glagolica* to St. Jerome (a native Illyrian!) and not to Cyril. The Greeks, on the contrary, did little to promote the veneration of Cyril and Methodius, and even the church dedicated to them in Thessalonica, the native city of the brothers, is of recent date.

It would appear that English was not the original language of the volume although no translator's name is given and there is no indication to that effect. In any case, the author was ill served by his translator, and merited better. Altogether a too hieratic style has been preserved, really unfit for a scholarly work, and more befitting devotional literature. A number of words have been left in the original Greek or other languages and not translated, creating a bit of lexical mystery. What, for instance, is Charon's *obol* or *obolos*? (62) What are *lekythoi*? (62) The meaning of *tachygraphy* (104) is obvious to anyone who knows a little Greek, but the word *shorthand*, let us venture to say, is of more current usage. A better expression than *Hungro-Vallachia* (122) could have been found to describe this Romanian see. Also the phrase a *Romanian gospel in the Slavonic language and Cyrillic script* seems confusing and would better be rendered by *a Slavonic gospel book from Romania*.

Finally, it may well be that classical Greek philosophers and scholars are pictured in Bulgarian and Russian iconography alongside Orthodox saints but this reviewer has never seen or heard of such an anomaly — if anomaly it may be called. But how can this square with the lack of enthusiasm Byzantines usually showed in mediaeval times for their Hellenic past which they often equated with paganism, preferring to be known as *Romans* or simply as *Christians* rather than Greeks or Hellenes? There did exist, of course, the mediaeval Russian *Epistle to the Priest Foma* by Kliment Smoljatič of Smolensk which is unique for its references to *heathen* authority — Homer, Aristotle and Plato — but it is an exception rather than a rule.

C. Simon, S.J.

Ecclesiologica

Giuseppe Dossetti, *Per una "Chiesa eucaristica". Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, a cura di Giuseppe Alberigo e Giuseppe Ruggieri, (= Istituto per le scienze religiose – Bologna, Testi e ricerche di scienze religiose, nuova serie 29), Bologna 2002, pp. 256.

Il n. 29 dei Testi e ricerche di Scienze religiose, dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna, il dischiudere il pensiero e l'attività di Giuseppe Dossetti relativamente al post Concilio Vaticano II.

Il volume ripropone alcune trascrizioni letterali di una lezione in più parti e letta in più volte dopo il Conclio Vaticano II, che contiene una serie di analisi dei documenti emersi nell'assise stessa. Dopo l'Indice con le Sigle e le abbreviazioni ed una breve Introduzione, si apre la "Parte prima" che comprende tali lezioni di G. Dossetti titolata: "Per una 'Chiesa eucaristica'. Rilettura della portata dottrinale della Costituzione conciliare 'De sacra liturgia' (Bologna 1965)".

Nella premessa Dossetti auspica che la lettura analitica, prepari ad una lettura sistematica, ponendo in evidenza l'ermeneutica sortita dall'assise conciliare.

Le linee per una ermeneutica della Costituzione liturgica fanno emergere una struttura di provenienza dell'*humus* della *Lumen Gentium*, con uno sguardo più aperto rispetto alla *Mediator Dei*, e secondo i principi essenziali della *Sacrosanctum Concilium*.

Le applicazioni derivanti dalla lettura analitica della *Sacrosanctum Concilium*, compongono l'ultima parte delle lezioni di G. Dossetti, laddove dalla spiegazione dei principi essenziali della Costituzione liturgica, fa emergere le applicazioni pratiche quali la preghiera del singolo, i pii esercizi, la partecipazione attiva, i vari criteri di applicazione alla liturgia: il ripensamento delle discipline teologiche in rapporto alla liturgia, l'immutabilità e la mutabilità della stessa secondo un criterio strettamente teologico; il decentramento dell'autorità competente nella liturgia, il pluralismo, l'aspetto della natura comunitaria della liturgia, il criterio didattico e quello del "carattere" episcopale della liturgia, fino alla concelebrazione e comunione sotto le due specie, l'elenco delle omissioni e la sintesi conclusiva. In tale lettura vi è anche un accenno alla *Sacrosantum Concilium* § 3-4 sul Rito romano e sugli altri Riti con l'enunciazione della fondamentale parità di tutti i riti nonostante la contraddizione pratica e teorica attuatasi nella storia della Chiesa (pp. 48-49). Segue un *excursus* sul carattere didattico della liturgia.

Tali letture dossettiane, nate con fine didattico come conversazioni, suggeriscono al lettore un'attenzione particolare a valutarle nel loro contesto nel processo dell'argomentazione globale, ma anche secondo il peso oggettivo delle stesse argomentazioni fino a dedurre la sostanza del pensiero e il messaggio inteso dall'Autore.

La "Parte seconda" del volume è composta da un saggio di Giuseppe Ruggieri: "Al centro della 'storia, quella vera, non curiosa'", (pp. 113-137) dove traccia una riflessione teologica ed ecclesiologica, che fa emergere la tensione che animò Dossetti verso un rinnovamento globale del cristianesimo nella propria vocazione e missione, avendo come tappe la "ricezione" del Concilio Vaticano II.

Giuseppe Alberigo in un lungo saggio titolato "Giuseppe Dossetti al Concilio Vaticano II" ripercorre con dimestichezza il cammino ed il "contributo" dossettiano all'evento conciliare, secondo un'analisi che pone a tratti alcuni punti interrogativi al lettore, in quanto sembrerebbe tendere a far prevalere il privato sull'ufficiale. Nella convinzione che molto ancora rimanga da conoscere e valutare, relativamente al "lavoro" conciliare e post-conciliare di Dossetti, si tratta comunque di un ulteriore approfondimento del pensiero dossettiano per renderne più chiaro il particolare contributo.

Gli interventi di G. Dossetti ripresi in questo volume, nel periodo post conciliare potranno così ulteriormente contribuire a delinearne lo sforzo vivace ed a tratti "ansioso", di vivere ed inserire il Concilio Vaticano II nella compagine ecclesiale e pastorale propria, laddove tuttavia una parola definitiva circa questa stagione ecclesiale, spirituale e culturale, non è ancora del tutto elaborata. Si vuole però ricordare come G. Dossetti passando attraverso varie esperienze, come parlamentare, costituente, docente, teologo, canonista, abbia unito in un unico filo conduttore quella Fede che ha cercato di rendere viva, insieme alla testimonianza e al rigore intellettuale, tesi verso un cammino decisivo divenuto, in diversi modi, "solitario", nella Chiesa del Signore.

N. Loda

Agostino Marchetto, *Chiesa e papato nella storia e nel Diritto, 25 anni di studi critici*, (= Collana Storia e attualità 16), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 772.

Il volume di Agostino Marchetto raccoglie un insieme di pubblicazioni, recensioni e note, che spaziano nell'arco di venticinque anni. Tale materiale è frutto degli interessi scientifici e curiosità storica che hanno portato a partecipare e dischiudere al lettore una ricerca che dalla storia al Diritto canonico, alla Teologia ed all'ecumenismo, traccia un itinerario non solo intellettuale, ma anche interiore.

La Prefazione che apre il volume giustifica la raccolta stessa con personale spinta verso la verità, anelito e bisogno di aprire il Diritto canonico alla Storia nel senso più ampio. L'Autore ricorda i propri maestri nella collaborazione con la "Rivista di storia della Chiesa in Italia" e con "Apollinaris", da Mons. M. Maccarrone a P. Gilles Gérard Meersseman, Mons. Giovanni Mantese a P. Pietro Tocanel fino a Mons. Giovanni D'Ercole. Il volume prosegue con le Sigle e le Abbreviazioni, l'Ordine cronologico e l'Elenco delle precedenti pubblicazioni, la Lista degli Autori e degli studi considerati con i nu-

meri corrispondenti nella trattazione critica, fino al primo dei nove grandi temi: "I. 'Ordo Fraternitatis': i Laici", pp. 21-63. Trattasi di un insieme di recensioni relative alla spiritualità e pietà dei laici nel Medioevo.

La seconda linea degli studi qui pubblicati si snoda nella trattazione delle "Falsificazioni Pseudo-Isidoriane ed altre. Loro influsso" pp. 65-104, che seguono le intuizioni elaborate nella Tesi di Dottorato da parte dell'Autore.

"Per la storia del Diritto canonico" è il titolo del terzo tema, passando dalla Collezione dei 74 Titoli alla *Collectio Vetus Gallica*, fino alle Collezioni e Decretali del XIII secolo per poi approdare al problema della collegialità e curialismo nella canonistica medievale con uno sguardo a quella portoghese, a Giovanni Teutonico, alle *Extravagantes Johannis XXI*, al Decreto di Graziano e di Burcardo di Worms. In tale parte sono incluse le problematiche relative al celibato sacerdotale, e gli studi in onore del Card. A. Stickler.

La quarta linea di ricerca è sulla storia dei Concili (pp. 157-330), con una particolare attenzione al Concilio Vaticano II, secondo energiche e puntuali confutazioni, critiche garbate, spunti, letture e visioni particolari ed inedite.

Il primato del Vescovo di Roma è inserito come argomento nel quinto tema, pp. 331-457. Tale parte risulta molto interessante soprattutto per le valenze ed il "pondus" nell'odierno dibattito e cammino ecumenico. Infatti emergono e si notano le confutazioni e la partecipazione dell'attuale vissuto ecclesiale cattolico, il riferimento alla storia del primo millennio, compresa l'ecclesiologia di comunione in un "humus" di cattolicità-ortodossia. La Chiesa indivisa infatti, nei rapporti tra Oriente e Occidente diviene elemento primo di riferimento per comprendere da una parte la *sollicitudo* della Santa Sede per le Chiese affidate in Occidente, realizzando un'*ordinatio* ed una *dispositio* nel proprio Patriarcato con una rivalutazione dello stesso, senza però assorbire quella che è la *sollicitudo omnium Ecclesiarum* propria del Pastore universale di tutta la Chiesa. Infatti, la "giurisidizione patriarcale non andrebbe quindi dissoluta in quella papale e si vincerebbe così quell'accentramento romano che ha offuscato — lo ripetiamo — l'antica distinzione tra il pontificato supremo, nel cattolicesimo, e il patriarcato romano ed occidentale" (p. 734). Tali posizioni ed opinioni dell'Autore possono aprire un cammino come prerequisito per un dialogo ecumenico che sia più fruttuoso, secondo l'invito della Lettera Enciclica *Ut unum sint*.

La sesta linea di lavoro che ha per tema il Medio Evo (pp. 459-504), si innesta nella storia per valutarne le basi e gli agganci, finisce inevitabilmente nella prospettiva ecumenica.

La Chiesa nell'età contemporanea è il tema del settimo capitolo (pp. 505-617), a cui fa seguito l'ottavo relativo ai Romani Pontefici in riferimento al medesimo arco di tempo. In queste due sezioni emergono anche le problematiche relative alle Chiese orientali, con particolare riguardo all'ecumenismo, alla Santa Sede e Mosca, ma anche sulle componenti storiche della comunione, con uno sguardo alle figure di Papi, loro gesti e testimonianze.

Il capitolo nono presenta visioni storiche d'insieme del Cristianesimo e dei Papi.

Il volume prosegue con una "Postfazione: attualità della ricerca" laddove come conclusione sono poste e completate le questioni nella strutturazione metodologica dell'Autore, ponendo tre piste di aggancio al presente: la prima legata all'*auctoritas* nella Chiesa e collegialità, insieme all'esercizio del Primato pontificio: nella seconda le basi dello Ps.-Isidoro che ineriscono ancora al rapporto primato – episcopato, fino alla relazione papato – patriarcati. Seguono gli Indici assieme a quello degli Autori e dei nomi di persona e di luogo, fino a quello generale.

Il giudizio del volume non può essere che positivo, sia per il materiale inserito che tratta problematiche nodali per la Chiesa, partecipando nello stesso tempo profonde riflessioni al lettore. Anzi, il testo diviene sicuro riferimento anche per coloro che si accostino per la prima volta a determinati studi ed Autori, ritrovando in tali pagine una parola autorevole, determinata e ferma, sia a livello storico-teologico che canonico ed ecumenico. Si tratta di ritrovare quel *continuum* fatto di discettazioni, discussioni, ragionevoli e rispettosi dissensi, che sprona il lettore, oltre che a sana curiosità, a un'ulteriore ricerca e a un maggiore approfondimento.

Lo stile dell'Autore è scorrevole, brillante, talune volte "diplomatico" (in senso positivo) che stimola il pensiero e la riflessione. Si nota un'acribia valutativa nel campo delle circostanze storiche, ma anche nella complessità culturale che getta le basi per una lettura illuminata dell'attualità. Al di là delle peculiarità strutturali del volume, emerge da queste pagine la volontà di un ulteriore approfondimento e di un confronto sereno sulle basi dell'ecclesiologia e della cattolicità-ortodossia, nell'esercizio del primato. Sulla scia dell'Enciclica *Ut unum sint* ci auguriamo che libri come questo possano contribuire in modo favorevole alla casua dell'ecumenismo. In tal senso, per quanto riguarda le problematiche relative alle Chiese orientali, si plaude non solo alla competenza, ma anche all'intento manifesto di far cogliere la ricchezza della diversità e il cammino da compiere per rispettarla nell'unità. L'Autore sembra aver trovato gli elementi per un vissuto ecclesiologicamente, realistico e dinamico, ma non enfatizzato, benché teso verso la comunione.

N. Loda

Hagiographica

Richard P. H. Greenfield (ed.), *The Life of Lazaros of Mt. Galesion. An Eleventh-Century Pillar Saint*, Introduction, translation, and notes by R. P. H. Greenfield, (= Byzantine Saints' Lives in Translation 3, Alice-Mary Talbot, ed.), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., 2000, pp. XIX + 423.

This book delivers almost everything that one might ask for in a modern translation of an important Medieval text. One of its strengths is R. G.'s de-

tailed and interesting introduction to the translation (pp. 1-73), which examines a range of essential issues about this *Life* and its subject Lazaros († 1053), including the authorship, style and literary structure of the work itself, together with such basic historical problems as the chronology of Lazaros' life, his ascetical regime and monastic habits, and his relations to the lay and ecclesiastical world. This section of the book yields a number of valuable insights. One particular interest of the *Life* to historians becomes clear, for example, when R.G. vividly recreates the location, setting and architectural dimensions of one of this pillar saint's most renowned pillars (pp. 17-20), an issue that may seem otherwise trivial until one comes to realize its implications for our understanding of both Lazaros' place in the history of stylite monasticism and his own peculiar way of managing his community of monks as well as his relationships with clients via that pillar. Another of R.G.'s more detailed investigations, and one that will enhance our general knowledge of the mechanics of middle Byzantine hagiography, concerns the biographer Gregory's "clear polemical aims in writing the *vita,*" (p. 56), specifically his rather blatant use of the work to legitimize the institutional claims of one group of Lazaros' followers over and against another (pp. 56-58), much like other hagiographers before and after him were prone to do. In these and similar discussions belonging to the introduction, R.G. proves himself to be both a close reader of the original text and someone in full command of a broad range of material, be it the literary complexities of Byzantine hagiographic tradition leading up to and including this *Life,* or the variety of historical considerations necessary for putting Lazaros and his world into their proper context. R.G.'s notes to the text confirm the solid and consistent scholarship unpinning the book, while his inclusion of a prosopographic glossary (pp. 373-395), a geographic map of Lazaros' places of residence and travels (p. xxi), and a detailed index (pp. 397-423) make it an easy and accessible reference tool. All of these useful features serve to complement what is certainly the greatest asset of this book: R.G.'s dependable, lucid and frequently elegant translation of this long and valuable *Life* (pp. 75-365), complete with frequent notes clarifying specific points of language, in addition to those of historical and literary interest mentioned above. The only obvious weakness of this and other publications in the same series is the absence of the original text to accompany the translated one. There are no doubt good reasons why the editors have taken this decision instead of following in the footsteps of other prominent series of its kind, such as *Sources Chrétiennes,* which include original and translated text on facing pages. As handsome and well done as this and other volumes in the present series are, though, one is left to wonder whether the benefits to readers of having the Greek nearby would not outweigh the difficulties and drawbacks involved in including it.

P. Hatlie

Angelo Michele Piemontese, *La memoria romana dei santi martiri persiani Mario, Marta, Audiface e Abaco*, Aracne Editrice, Roma 2003, pp. 32.

Si può fare opera meritevole di agiografia, anche senza essere agiografo di professione, quando si ha familiarità con il lavoro scientifico, si maneggia il metodo adequato e, soprattutto, si affronta il soggetto "con intelletto di amore". È quanto ha fatto l'iranista Angelo Michele Piemontese in questo opuscolo. Lui, che, tra l'altro, identificò un giorno una pregevole copia dello šāh-nāma di Ferdowsī in un manoscritto conservato in Italia con l'etichetta di antico Corano, si dedica questa volta a ricostruire pazientemente la storia di una famiglia persiana, padre, madre e due figli, pellegrini a Roma alle tombe di Pietro e di Paolo. La famiglia muore a Roma tutta insieme nella seconda metà del III secolo, in una persecuzione sotto Claudio II il Gotico. Si tratta di Mario, sua moglie Marta e dei due figli Audiface e Abacuc o Abacone. Procedendo con la migliore metodologia, Piemontese ne cita la *Passio* (ss. V-VI); ne trova testimonianza nel *Sacramentarium Gelasianum*, nel *De locis sanctis Martyrum quae sunt foris civitatis Romae*, nei *Mirabilia Urbis Romae*, in una bolla di Leone IV e una di Adriano IV. Ricorre per l'autenticità agli *Acta Sanctorum*, agli *Annales* del Baronio, agli specialisti, archeologi compresi. Menziona una "Fonte di S. Mario" e resti di una chiesa paleocristiana dedicata alla famiglia martire, al decimoterzo miglio della via Cornelia. Riferisce che le reliquie si trovavano in varie chiese romane: in Santa Prassede, dei Quattro Coronati, di S. Adriano al Foro, di S. Giovanni Calibita. Il culto continua, come mostra la costruzione nel sec. XVII di una cappella votiva nella chiesa di S. Carlo ai Catinari, una chiesa compiuta nel 1779 e, ai nostri giorni, l'inaugurazione nel 1993 della chiesa parrocchiale nella contrada Romanina, il cui Parroco firma la Prefazione. L'opuscolo così bene documentato, ha quattro riproduzioni dall'iconografia di questi santi. Secondo me le migliori opere d'arte a loro dedicate sono le sculture del pulpito del duomo di Cremona (cfr. E. Ricci, *Mille Santi nell'arte*, Milano 1931, 440-441).

V. Poggi, S.J.

Historia religionum

Micaela Procaccia, Azizun Nahar Islam, Charanjit Ajitsingh, Shubhangana Atre, Aoyama Shuntô, *La donna nelle altre religioni*, Libreria Editrice Vaticana, 00120 Città del Vaticano 2001, pp. 236.

Questo volume, quarto della serie, di fatto è apparso prima del terzo volume, per ragioni tecniche. Dopo la discussione della figura della donna dal punto di vista dell'antropologia (vol. 1; cf. OCP 67, 2001, 458-460), della Bibbia (vol. 2: 1 & 2; cf. OCP 68, 2002, 260-261) e delle varie tradizioni bibliche (vol. 3), ci voleva, nelle parole del Segretario del Pontificio consiglio per il Dialogo Inter-Religioso, Mgr. Michael Fitzgerald, che firma la Prefazione,

una presentazione della donna nelle varie religioni, cioè l'attuale volume (p. 5). Le religioni considerate fungono da precedenti o da sfondo per le cristianità orientali.

Nel primo contributo, "La donna ebrea" (pp. 11-43), Micaela Procaccia dà un quadro generale della posizione della donna nella religione ebraica; quindi spiega anche alcune tradizioni ebraiche del rabbinato. Anzitutto, il rabbino non è sacerdote, ma è un maestro (p. 16). Rifacendosi a Is 66,13, Dio è considerato padre e madre (p. 23). In questo senso, il rabbino rievoca la profetessa Debora. "Mentre il sacerdozio è una condizione acquisita per nascita dai discendenti maschi di Aaron, fratello di Mosè, in una linea di discendenza patrilineare che continua fino ai nostri giorni (anche se l'assenza di santuario ne sospende le funzioni essenziali) il rabbino è una figura successiva, determinata dal possesso di elementi culturali e intellettuali che, solo in parte, è stata investita di attribuzioni integrative di tipo sacerdotale proprio in conseguenza della 'sospensione' del ruolo dei sacerdoti" (p. 39). Di qui il sì alla donna rabbino da parte dell'ebraismo riformato e conservativo (p. 42).

Diverso il quadro che ne dà Azizun Nahar Islam, "La donna nell'Islam" (pp. 44-94), in cui traccia il paragone tra l'Arabia preislamica e l'Islam, sempre a spese dalla prima (senza distinguere le comunità cristiane, che non sopprimevano le neonate, p. 49). Intanto, molte spiegazioni aiutano a capire l'Islam, per esempio, il *jihad* (pp. 58s). Il matrimonio non è un sacramento, ma un contratto (p. 66). La poligamia ha dato luogo a varie interpretazioni; secondo alcuni, il senso era di proteggere gli orfani; dopo la battaglia di Uhad avevano perso la vita 700 persone (p. 76). Ma la poliandria non fu mai tollerata (p. 82). Quanto al *purdah*, o isolamento delle donne, è da notare che è abitudine sociale piuttosto che religiosa (pp. 86-91). Intanto, durante il pellegrinaggio, nessuna donna è tenuta ad indossare il velo (p. 92).

Charanjit Ajitsingh, che studia "La donna e l'esperienza religiosa nel sikhismo" (pp. 95-159), tratta della religione fondata dal guru Nanak, nato nel 1469 (p. 95). Il periodo aureo della riforma a favore della parità fra i sessi fu quello delle riforme del guru Amardas (p. 110), riforme che vanno dall'abolizione del velo durante il culto, all'abolizione del *sati*, o pira funebre per le vedove (pp. 110-112). Accusa l'induismo, per cui l'uomo sarebbe una specie di dio che la donna è tenuta ad adorare (p. 141). Lo sfondo dell'uccisione di Indira Gandhi spiega le repressioni conseguenti (p. 151). Siccome nel sikhismo non esistono sacerdotesse, sia l'uomo che la donna possono presiedere il culto religioso (p. 154).

Premettendo un quadro dello sviluppo della religione indù, Shubhangana Atre, "La donna nella religione indù" (pp. 160-223), indica momenti di ascesa e di declino per la donna, dalla Grande Madre, quando le donne fungono da sacerdotesse anche supreme (p. 166) ai tempi in cui le donne venivano ritenute incapaci di ogni aspirazione spirituale (p. 182). Da notare, inoltre, che non solo le divinità femminili, ma talvolta anche quelle maschili, furono considerate madri (p. 183). Anche nel Medioevo, che segnò una battuta

d'arresto per le donne, era consentito loro di governare (p. 208). La figura della Madre esercita un influsso pervasivo e duraturo, e spiega la funzione delle donna (p. 208).

Succinto l'ultimo contributo, "La donna nel buddhismo" (pp. 224-234), che comunque dice l'essenziale. Buddha fu portato in un giardino e sua madre morì dopo averlo dato alla vita, per mancanza di qualunque assistenza (p. 224). Anche se all'inizio il Buddha rifiutò di accettare le donne come monache, affermò comunque che le donne possono arrivare alla più alta illuminazione (p. 226). Quando finalmente fu indotto ad accettare comunità religiose femminili, le otto regole che diede rispecchiano un trattamento discriminatorio verso la donna, tipico del tempo (p. 227). Le discriminazioni furono abolite solo nel 1970 (p. 233).

Anche se il lettore occidentale non troverà una risposta a tutti gli interrogativi, il volume è un contributo notevole per capire la storia religiosa della donna.

E. G. Farrugia, S.J.

Historica

Raymonde Foreville, *Storia dei Concili ecumenici*, VI: *Lateranense I, II, III e Lateranense IV*, Titolo originale: *Histoire des Conciles Oecuméniques*, 6, Paris 1965, sous la direction di Georges Dumeige, SJ, Traduzione e aggiornamento bibliografico a cura di Ottorino Pasquato; traduzione dei testi a cura di M.G. Fornaci, Libreria Editrice Vaticana, 00120 Città del Vaticano, 2001, pp. 433.

Per la prima volta dopo la rottura della comunione tra Oriente e Occidente si raduna in Occidente un concilio, riconosciuto dai cattolici come ecumenico e che dà adito a tutta una serie di concili occidentali di questa categoria. Nell'Introduzione (pp. 11-23) si parla del concilio ecumenico come luogo privilegiato della ecclesiologia di comunione (p. 13), offuscata, d'altronde, dalla predominanza unilaterale del papato nel periodo dei concili sotto considerazione (p. 16). Ma cosa vuol dire un concilio "ecumenico" dopo la rottura della comunione tra Oriente e Occidente?

Il capitolo, "Il papa e il concilio nella lotta per l'investitura" (pp. 27-48) dà una sinopsi del quadro politico-ecclesiastico all'inizio di questi concili. Convocato da Callisto II, il Lateranense I (1123) ha ratificato il Trattato di Worms. Innocenzo II, da sua parte, convocò il concilio Laterano II (1139) per promulgare canoni contro l'usura e la simonia e condannare l'antipapa Anacleto II; il Laterano III (1179), sotto Alessandro III, ha cercato di assicurare la libertà della Chiesa dopo i tre antipapi sostenuti da Frederico I Barbarossa, mentre il Laterano IV (1215) fu indetto quando il potere temporale del papa Innocenzo III era al suo apice. Come retroscena è da ricordarsi che il clero greco, considerato cattolico, era sotto la giurisdizione dei vescovi la-

tini (p. 68). Pietro Lombardo fu vivamente criticato circa la cristologia (pp. 126s). Pasquale III, antipapa, proclama Carlo Magno santo (p. 127), per rispondere alla tesi pontificia della *translatio imperii* dai Greci ai Germani, con eventuale ritorno ai Greci (pp. 127s). Per il Lateranense III, le chiese orientali non erano invitate *de jure*, ma Manuele Comneno mandò comunque un osservatore (p. 149). Ascoltiamo di Saladino, che sbaraglia le truppe del re (p. 160); del catholicos Narsete IV, di Anselmo di Havelberg (1149-1150), di Ugo Eteriano, dei dialoghi tra Greci e Latini, del nihilismo cristologico di Pietro Lombardo, di cui fu scartata la condanna (p. 164) e della posizione di un osservatore ortodosso, Nettario di Casole, procuratore del metropolita Giorgio di Corfù (p. 203).

Tra i concili medievali, solo il Lateranense IV può essere messo a confronto con Nicea I e Trento (p. 170). Intanto, la sua legislazione canonica è monumentale (p. 314). Questo concilio si raduna sotto l'insegna della perdita del Santo Sepolcro (1187) e la predicazione della crociata (pp. 212-213), come anche risente della morte di Federico I, annegato nel Selef il 10 giugno 1190, e della conquista da parte di Riccardo Cuor di Leone di Cipro, poi in potere dei Lusignano (p. 213). L'uccisione di Isacco e di Alessio Comneno, da parte di Alessio Ducas, serve da pretesto per fondare l'impero latino (p. 216). Al concilio ci sono patriarcati orientali, senza gli Armeni ma con i messi del patriarca giacobita Giovanni XIV, la grande novità del 1215 essendo la presenza dei cinque patriarcati (p. 242). Ma, in effetti, il Laterano IV ignora il problema dell'unione delle Chiese perché lo riduce all'unità di giurisdizione (p. 245). Da precisare che, quando si parla della *Chanson de la Croisade albigeoise* (p. 256), sarebbe più esatto parlare di due autori, uno in favore della crociata, Guillaume de Trudèle, l'altro, suo anonimo continuatore, contrario (cf. OCP 61, 1995, 298s). Notiamo anche la condanna, se non della persona di Gioacchino da Fiore, almeno del trattato con cui ha preteso confutare la dottrina trinitaria di Pietro Lombardo (p. 265). Nell'illusione dell'unità ritrovata tra Greci e Latini il concilio afferma Filioque e Niceno, attraverso Pietro Lombardo, contro Gioacchino da Fiore; ma a p. 268 manca il riferimento al libro di Reinhart Staats su Costantinopoli I, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996. Col Laterano IV si afferma per la prima volta il carattere sacrificale e eucaristico della messa (p. 270). Il canone 5 ristabilisce l'ordine dei patriarcati, riconoscendo il canone 3 di Costantinopoli I; il patriarca riceverà il pallio dal papa e lo conferirà ai suoi metropoliti, con il privilegio di Geremia dei Maroniti (p. 282).

C'è inoltre una selezione di Testi dei primi tre concili lateranensi, tradotti da Maria Gina Fornaci (pp. 171-208) e del Lateranense IV (pp. 315-331).

Come si vede, benché i concili lateranensi aprano la serie dei concili tenuti in Occidente, al contrario di quelli del primo millennio, tenuti in Oriente, l'Oriente vi era, in una maniera o nell'altra, presente. Si può anche vedere come la *Entfremdung* di cui parlavano Yves Congar e Wilhelm de Vries an-

dava man mano sviluppandosi, creando un fossato ecclesiologico, che solo ai nostri tempi si cerca di colmare.

La presente edizione è arricchita di contributi provenienti dall'edizione tedesca (1970), come anche di aggiornamenti e di bibliografia fino al 2000.

E. G. Farrugia, S.J.

Alexios G. C. Savvides & Benjamin Hendricks, *Introducing Byzantine History (A Manual for Beginners)*, University Hêrodotos, Paris 2001, pp. 254.

As heirs to the Greeks and Romans of old, the Byzantines thought of themselves as *Rhomaioi*, or Romans, though they knew full well that they were ethnically Greeks (p. 9). "Byzantines" meant for them the inhabitants of the ancient city of Byzantion, and, by extension, of the new capital, Constantinople, its successor (p. 23). It was only in mid-16th century Germany that "Byzantium" was used for the Greek-Roman Empire with its capital Constantinople, and Byzantines for the inhabitants of that empire, a neologism adapted in 17th century France as well (p. 23). Modern Greeks, in turn, think of Byzantines as their forebears.

Brevity goes hand in hand with detail. At the apogée of the Byzantine empire, Basil II, after whom decline sets in, could not stand women or "people of the pen" (p. 46). One of the emperors responsible for the military decline, Constantine IX, is called by some sort of irony "Monomachos" or "Gladiator" (p. 47). At a time when the Byzantine Empire needed to rally its forces, hesychasm as an instigation to attain tranquillity proved in this respect detrimental (pp. 52f; see, also, on Palamas, p. 150). The Ottomans set foot in Asia Minor by capturing Kallipolis/Gallipoli (p. 53). "Kossovo Polje," sight of Murad I's victory in the Balkans, means the "Field of the black birds" (p. 53). Nickamed "dracula" — "drac" is the Romanian for devil — Vlad Tschepesh, at the origin of the "Count Dracula" stories, could hold the Turks in check in Wallachia until 1476, when he was murdered (p. 54). Among the founders of modern Byzantinology may be mentioned Karl Krumbacher (1856-1909), Hans-Georg Beck (1910-1999), Herbert Hunger (1914-2000) and Nicholas Tomadikes (1907-1993) (p. 55). We usually distinguish between three Byzantine Greek languages, namely the ancient Attic dialect, the somewhat artificial antiquarian dialect and vernacular Greek (p. 56). We hear of the foundation of the University of Constantinople, or *Pandidaktērion*, in 425 (pp. 59, 164), but some comment as to what "university" means here would have been welcome. In 863, the Constantinopolitan University of Magnaura was founded by caesar Bardas, with Leo the Philosopher as its director (p. 170). The University of Constantinople was reorganized in the eleventh century (p. 59). There is no critical discussion of the term "Caesaropapism," though the emperor is described as the undisputed image of God's Word on earth (p. 61). To form an idea of the Byzantine Empire's neighbours, it sustained more numerous and persistent attacks than

any other medieval State (p. 73). The decline of Byzantine influence in Africa was ultimately due to the passive attitude of Egyptian Christians, since they were considered to be "monophysites" (p. 79). Two of the nine saints who evangelized Ethiopia bear Greek names (p. 82). Kaleb, the most important Axumite king after Ezana, entertained friendly relations with Justinian I, but the account of the "Kebra Negast" that both divided the world into two spheres of influence is a legend (p. 83). Words are indicative. Crusade is known in Arabic as *hurub assalibiyya*, crusaders, in Latin, as *crucesignati* (p. 91). But speaking of the heterodox Ismaelite Assassins (p. 94) some reference could have been made to the Arabic *hashashin*, that is to say, eaters of "*hashish*" or "grass". The Crusaders brought about the final decline of Byzantium (pp. 95f). Nor did Baldwin I enjoy his reign for long, for he was captured on 14 April 1205 (p. 96).

R. Browning has described Nikephoros Blemmydes (1197-1272) as "a cantankerous monk of stupendous learning" (p. 144). Manuel Kalekas, a student of Demetrios Kydönes, was a Unionist with intense anti-Palamite views (p. 151). Ruy Gonzalez de Clavijo has left us with a "Narration of the embassy to Timur's court" (p. 157). There is some debate as to the official beginning of Byzantium, but many opt for 324, when Constantine becomes master of the East as well (p. 163). Two dates to remember: 636 for Yarmuk and the consequent loss of Syria to the Muslims, and 668 for the murder of Constans II in his bath at Syracuse (p. 167). For those interested in the origins of iconoclasm, in 711 the Armenian emperor of Byzantium, Philippikos-Bardanes, not only denounced the Trullan Council but also started destroying its pictorial representation — the unofficial beginning of iconoclasm (p. 167). The last Sicilian outpost of Byzantium, Taormina, fell to the Muslims in 902 (p. 171). Widow-empress Theophano married Nikephoros II Phokas in 963, whereas, in 972, the Byzantine princess Theophano married Otto II (p. 173). In 1009 the Fatimid caliph al-Hakim destroys the church of the Holy Sepulchre (p. 174). C. Paparregopoulos was the first to associate the birth of modern Greek nationalism with the post-1204 resistance (p. 237). The last emperor of Byzantium was not Constantine XI, for Constantine XI Laskaris had reigned in Nicaea (pp. 239f). To speak of nestorianism (p. 238) as advocating only the human nature, however, falls short of an objective definition. One reads with satisfaction that the OCP ranks among the best known journals (p. 241).

While pursuing the double aim of providing a summary of Byzantine history and a guide to undergraduates (p. 10), the present work gives as well a historical overview for those who do not study Byzantine civilization as such, but only certain aspects of it, such as theology.

E. G. Farrugia, S.J.

Z. N. Τσιρπανλής, *Στη Ρόδο του 16ου – 17ου αιώνα. Από τους Ιωαννίτες στους Οθωμανούς Τούρκους* (= Nella Rodi del secolo XVI-XVII. Dai cavalieri di S.

Giovanni ai Turchi Ottomani), Saluto di Angeliki Yannikouri, Prologo di Ilias E. Kollias, Ministero della cultura. Istituto archeologico e storico di Rodi, Rodos 2002, pp. 256.

All'illustre storico greco Rodi deve opere fondamentali quali *Rodi e le Sporadi meridionali negli anni dei cavalieri di S. Giovanni (XIV-XVI secc.)*, in greco, Rodi 1991; *Documenti inediti riguardo a Rodi e alle Sporadi meridionali provenienti dall'Archivio dei cavalieri di S. Giovanni*, v. I (1421-1453), in greco, Rodi 1995; *Italocrazia nel Dodecanneso 1912-1943. Alienazione dell'uomo e dell'ambiente*, in greco, Rodi 1998 (cfr. OCP 2000, 216-225).

Con quest'ultimo volume, dedicato alla memoria del padre "umile combattente per la liberazione del Dodecanneso", egli si inoltra in anni tra i meno conosciuti della storia di Rodi, quelli cioè che prendono inizio dalla fine del dominio dei cavalieri di S. Giovanni che lasciarono Rodi il 1 gennaio 1523 e che vedono lo stanziarsi e lo stabilizzarsi della presenza turca nell'isola, una presenza che durerà fino al maggio 1912.

Nel presentare l'opera Tsirpanlis (11-14) sente il bisogno di giustificare perché abbia interrotto il lavoro di edizione delle fonti del periodo dei cavalieri per procedere a questa pubblicazione. Vi sono due ragioni principali. Innanzitutto la necessità di conoscere meglio la continuità del divenire politico delle isole per avere una comprensione più adeguata anche del tempo dei cavalieri. In secondo luogo, il perpetuarsi di moduli ripetitivi e il moltiplicarsi di errori nella pur limitata bibliografia sul periodo.

Tuttavia, la ragione determinante è probabilmente un'altra. Tsirpanlis ha deciso di non tenersi per sé il materiale da lui raccolto nei decenni passati in vari luoghi, constatando che nessuno studio greco aveva nel frattempo ripercorso le stesse vie.

Si tratta di materiale tratto principalmente da due fonti, la prima veneziana, la seconda romana.

La prima è costituita da Marino Sanuto, *I Diarii (MCCCCXCVI-MDXXX III)*, pubblicati a Venezia in 58 volumi tra il 1879 e il 1903. Questa preziosissima fonte è stata utilizzata, per Rodi, solo da Nicolas Vatin (le sue opere sono degli anni '90) ma da nessun altro. Eppure, dice Tsirpanlis, "già dal 1970 avevo sottolineato l'importanza del Sanuto per la storia di Rodi [...]. Seppure con il ritardo di 32 anni vengo oggi a presentare il raro materiale raccolto da allora. E meno male che ce l'ho fatta!" (12-13). E in effetti questo materiale va oltre quanto rimesso in luce da Vatin e consente a Tsirpanlis di offrire numerosi elementi nuovi sul passaggio demografico e sociale tra il 1522 e il 1533 così come sui primi movimenti di resistenza ai turchi nell'isola di Lero e a Pyli nell'isola di Cos.

La seconda fonte la presenta così lo stesso Tsirpanlis: "Riguardo al secolo XVII la storia di Rodi si basava finora in gran parte sulle testimonianze dei viaggiatori europei che avevano visitato l'isola. Ad esse si aggiungono (nell'appendice del presente libro) le relazioni inedite dei missionari che dal 1639 l'organizzazione *de Propaganda Fide* della Chiesa Cattolica ha inviato a

Rodi. Queste relazioni e gli altri scritti simili li ho raccolti nell'archivio storico di *Propaganda* negli anni 1968-1969 quando mi trovavo a Roma come borsista del Vaticano" (13).

La prima fonte è utilizzata principalmente per una parte del primo capitolo del volume. Si tratta del capitolo dedicato al periodo cruciale dell'adattamento alla nuova condizione determinata dalla turcocrazia. Tsirpanlis, sia ricorrendo al Sanuto fino al 1533, sia guardando ad altre fonti inedite e edite, cerca di delineare il passaggio da una società nella quale la popolazione greca aveva un ruolo da protagonista nella vita demografica ed economica del Dodecanneso ad una situazione di sottomissione e di marginalità nei confronti della popolazione turca: a parer suo ci sono voluti almeno 80 anni perché la mentalità della popolazione greca si aggiustasse al ruolo di gente di seconda categoria (46). Tsirpanlis ricorda in questo capitolo le due congiure antiturche, quella del 1524-1529 con l'azione del vescovo Eutimio di Rodi e quella del 1570-1572. Si sofferma sulla presenza stabile di una flottiglia di galere turche che significava anche la presenza di schiavi latini. Di fatto, proprio la presenza di schiavi latini provoca l'interesse romano per l'isola e l'invio di preti o, come dice Tsirpanlis, missionari.

All'attività di tali missionari è dedicato il secondo capitolo (57-83). Dopo aver ricordato la occasionale presenza — otto giorni — del gesuita di Chio, Domenico Maurizio, a Rodi (15-23 febbraio 1627) che dimostra la mancanza di una presenza latina strutturata nell'isola e la reattività nei confronti di ogni proselitismo, Tsirpanlis fissa con molta precisione l'inizio dell'interesse di *Propaganda fide* per Rodi: è il 27 giugno del 1639 quando nell'adunanza viene letta una lettera del minore conventuale Ludovico da Zagarolo che sottolinea la necessità di incaricare qualcuno del servizio pastorale, uno che sapesse il turco e che potesse muoversi senza l'abito religioso (64). Comincia così la ricerca di un prete da inviare. L'A. segue la storia successiva dei vari personaggi incaricati: prima Antonio Serra di Chio — poi vescovo di Milos — che vi opero nel 1641; poi un altro prete di Chio, Pietro Fangonis, cugino di Leone Allacci, il quale opero nell'isola in tempi successivi dal 1644 al 1648: a lui si devono numerose lettere a *Propaganda* che costituiscono una preziosissima fonte di informazione sulla vita di Rodi in quegli anni. I successori di Fangonis hanno un minor rilievo. Anch'essi di Chio, sono così ricordati da Tsirpanlis: Domenico da Scio (1649) del quale nulla si sa; Pelegro o Pelegrino Balasi che fu attivo a Rodi dal 1656 al 1671; Michele Enrico (1671); Michele Badetto (1690-1689); Paride Giustiniani (1689); Giorgio Vagioni (1697); Filippo Bavestrelli (1697, fino ai primi del 1700),l'unico che risiede stabilmente a Rodi: morirà come vescovo di Chio. Con Bavestrelli finisce il ruolo di *Propaganda Fide* a Rodi; dopo di lui saranno i francesi a determinare la cura dei latini a Rodi.

Il terzo capitolo (87-169) è dedicato all'esposizione di alcuni aspetti della vita sociale di Rodi nel XVII secolo. È un capitolo di particolare interesse nel quale l'autore riprende con cura tutte le informazioni fornite dalle sue fonti discutendole o coniugandole con quanto già noto. Tratta così della popola-

zione, delle sue attività e di alcune chiese ortodosse (lo spostamento della chiesa cattedrale dalla contrada di Passimade alla posizione attuale; la chiesa dell'Arcangelo Michele a Villa Nova). Si sofferma sulla questione della tomba miracolosa ricordata dal Fangonis, che Tsirpanlis identifica con la tomba del metropolita Eutimio, il metropolita del complotto antiturco insieme ai Cavalieri, giustiziato il 1529. Cerca di chiarire la questione della chiesa dei latini, della sua origine, della sua gestione e del suo arredo. Analizza il ruolo di arbitrato che il governo turco dell'isola e di Costantinopoli si trovò a svolgere nelle controversie tra ortodossi e latini, specialmente nell'opposizione fatta dagli ortodossi alla presenza e all'attività dei missionari latini. Offre alcuni spaccati del comportamento privato e collettivo. In questo contesto si ferma sulla promozione delle pratiche cultuali latine, ancor di più si ferma sulla pratica della confessione e sulla presenza di credenze e superstizioni.

Particolarmente interessante è quanto dice Tsirpanlis riguardo alla confessione (114-125). La confessione degli schiavi cristiani, specie in prossimità delle feste, era una delle attività principali dei missionari. Alcuni numeri. Serra dice di aver confessato 1500 schiavi tra il gennaio e l'aprile 1641; il Fangonis, a sua volta, dice di averne confessati più di 2500 dalla fine di novembre alle feste di Natale del 1644 (115). Che i missionari confessassero i latini non era un problema; il fatto è che andavano a confessarsi da loro anche alcuni ortodossi. Gli ortodossi, infatti, per confessarsi nella loro chiesa avevano alcune difficoltà: dovevano dare una certa somma al confessore, proporzionale alla gravità dei peccati, e c'era il serio pericolo di mancanza di segretezza. Una cosa curiosa: esistevano solo due confessori a Rodi e ognuno era sospettoso dell'altro e non si confessavano tra loro. Così uno si confessava dal missionario latino. L'altro poi era incorso, per la sua mancanza di segretezza, in un grave scandalo, facendo arrestare una povera vedova. Ciò spiega perché molti ortodossi preferissero confessarsi dai missionari latini: era gratis e più garantito il segreto.

Dedica poi più di una ventina di pagine (131-152) alla vicenda del metropolita di Rodi Meletios e del suo passaggio all'Islam. Di origine cretese, come Cirillo Lukaris, delle cui idee era accusato di essere seguace, fu metropolita in tre momenti successivi (1637-1645; 1647-maggio 1648; novembre 1648-1649). Personaggio complesso, di vita personale poco chiara, tentò di giocare tra le varie autorità religiose e politiche del tempo per conservare il suo ruolo episcopale (contro l'avversario Gregorio), finendo per islamizzarsi volontariamente: "Anche il caso di Meletios — conclude Tsirpanlis — si aggiunge al doloroso catalogo dei preti e metropoliti ortodossi che per ragioni personali hanno gettato l'abito ecclesiastico e sono passati volontariamente all'Islam" (152). A partire proprio dalle nuove notizie su Meletios, Tsirpanlis corregge e riordina il catalogo episcopale di Rodi dal 1625 al 1676 (152-153).

Le ultime pagine del capitolo terzo sono poi dedicate agli schiavi latini sulle galere turche, ai matrimoni misti, ai latini che abitavano stabilmente a Rodi (poche famiglie) nel XVII secolo, alle spese e alle lamentele economi-

che dei missionari ed infine al passaggio della missione latina di Rodi ai francescani della giurisdizione di Costantinopoli sotto la protezione francese: il primo francescano che giunse a Rodi con la funzione di cappellano del viceconsole francese a Rodi, Balthazar Masse, fu il padre Pietro de Madera il 14 luglio 1717, come risalta dalla cronaca della / Chiesa di S.Maria della Vittoria (166).

Il volume si chiude con un'ampia appendice contenente l'edizione dei 20 documenti utilizzati dall'autore (171-225: per lo più relazioni del Serra, Fangonis, Balasi e Bavestrelli), con il catalogo cronologico, le indicazioni archivistiche e una sintesi di tutti i documenti pubblicati (in greco: 226-228). All'appendice fanno seguito l'ampia bibliografia (229-235), vari indici di grande utilità e la traduzione inglese dell'indice generale (il testo greco è all'inizio).

È evidente l'importanza dei materiali da Tsirpanlis portati in luce; rimarranno fondamentali per la conoscenza della storia di Rodi del secolo XVII. Essi provano anche le grandi opportunità che può ancora offrire uno scavo sistematico degli archivi romani e italiani in ordine alla storia di Rodi. Provano anche, a dire il vero, — e mi riferisco qui ai motivi che hanno portato al ritardo della loro pubblicazione — che oltre a Tsirpanlis non sembrano esserci molti altri studiosi greci intenti a percorrere questa strada. La speranza è che questa situazione cambi in un futuro non lontano.

B. Petrà

Iconica

Andrew Louth (ed.), *St John of Damascus, Three Treatises on the Divine Images*, Translation and Introduction by A. Louth (= St Vladimir's Seminary Press, Popular Patristics Series, ed. John Behr), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 10707, 2003, pp. 163.

If iconoclasm was the response to the catastrophic situation in which the Byzantine Empire found itself at the time, as the editor suggests (p. 8), overcoming the crisis helped usher in an unprecedented period of prosperity for the Church and the state. The definition Andrew Louth gives us of icons is instructive, covering as it does "any form of religious art, whether mosaics, frescos, decoration of sacred vessels, garments and books, even statues, as well as paintings on board" (p. 8).

The three treatises St John of Damascus wrote are not really three treatises, but a first composition (726-730) with two subsequent re-editions, in 730 or shortly afterwards and in the 740's (p. 10), according to the changed circumstances. The Damascene proceeds by analyzing the terms "icons" and "veneration" (p. 10), the latter term, προσκύνησις, referring to the action of bowing down to the ground (p. 11). Notwithstanding the fact that it was penned in the heat of the moment, the first version is characterized by its theological depth (p. 12). Reduced to its bare bones, St John of Damascus'

argument is that, if Jews were forbidden images because of their tendency to adore idols, Christians are free to have them because they are not so inclined (p. 13). Louth depicts here an anti-Jewish edge on the Damascene's part to smear the iconoclasts with being Jewish. Then, adopting a tactic common since Chalcedon, John appends extensive florilegia, especially prominent being Leontius of Neapolis in Cyprus (pp. 12, 49).

The second edition adopts a simplified version of the original treatise, while trying to respond to developments in iconoclasm in Byzantium itself, such as the deposition of Germanus (p. 69), and reacting to news of iconoclasm in Cyprus (p. 13). The third edition adopts a simplified form of the second. It repeats the view, already expressed in *On the Orthodox Faith*, that man is both spiritual and material and at the same time gives a systematic account of προσκύνησις (p. 14). Again, there are really only two florilegia, since the second is the slightly modified version of the first (p. 14). Although many manuscripts do not include the florilegia, they form an original part of the treatise (p. 15). It is to be noted that John used the Septuagint version of the Old Testament (p. 16). In a few strokes Andrew Louth gives us a masterly introduction.

Perusing the translation itself, one notes a number of pecularities. For one thing, it reads like a treatise on the Trinity (p. 25), the incarnation (p. 86) and grace generally. A revealing passage about Eastern symbolic thinking is the following. Referring to the relationship between the Old and the New Testament, St John of Damascus says: "In a certain way the first is the image of the second, Melchisedek [an image] of Christ, just as one might say that a sketch of a picture is a shadow of the picture in colors; therefore the law is called a shadow, grace truth, and reality what is to come" (pp. 48f; p. 115). As to the question what may be depicted and what not, the Damascene gives a classic answer: "The divine nature is alone uncircumscribable and completely incomprehensible, without form or shape, and if the divine Scripture bestows on God figures that seem to be bodily, as shapes are seen, yet they are in a way incorporeal; for they were seen, not with bodily, but with intellectual eyes, by the prophets to whom they were revealed, for they were seen by all. To put it simply: we can make images of everything with a visible shape; we understand these things, just as they are seen" (p. 100).

Stylistically, Louth adopts "human kind," which sounds much better than "humankind" (pp. 40, 148). He also makes use of H.G. Thümmel's recent studies on the same works, mentioned on pp. 49, 151 and 163. St John of Damascus falsely attributes the *Spiritual Meadow* to Sophronius of Jerusalem, instead of to John Moscos (pp. 55, 94). Some of the Damascene's wording went into the Definition of Nicaea II (p. 93). The first to have made the distinction between λατρεία and τιμή seems to have been Stephen of Bostra (p. 126). *Hosios* refers to a monastic saint (p. 153).

Louth has thus rendered a distinct service in rendering an important patristic text critically available to a wider public.

E. G. Farrugia, S.J.

Gaetano Passarelli, *Iconostasi: la teologia della bellezza e della luce*, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano 2003, pp. 400.

L'autore, di origine italo-albanese e appartenente alla tradizione liturgica bizantina della Calabria (p. 11), persegue l'obbiettivo di introdurre alla lettura delle icone (p. 13). Ma prima di addentrarsi nel linguaggio iconografico come tale, dedica un'"Introduzione" (pp. 11-35) alla tradizione bizantina, luogo privilegiato di tante icone. Poi tratta, con dovizia di dettagli, venti icone: Cristo Salvatore, Madre di Dio, Trinità nell'Antico Testamento, Natività della Madre di Dio, Presentazione di Maria, Annunciazione, Natale del Signore, Presentazione al Tempio, Epifania, Trasfigurazione, Resurrezione di Lazzaro, Ingresso a Gerusalemme, Ultima Cena, Crocifissione, Discesa agli Inferi, Ascensione, Pentecoste, Dormizione della Madre di Dio, Esaltazione della Croce e Protezione della Madre di Dio (in russo *Pokrov*, cf. p. 378).

Cogliere tutti gli spunti descrittivi e teologici oltrepassa i limiti di una recensione. Passarelli parte dal presupposto, giusto, che l'icona è patrimonio della Chiesa indivisa (p. 37); sarebbe quindi da scoprire anche in Occidente, ma non in questa sede per mancanza di spazio. Per tutto il percorso del libro si trovano citazioni dalle scritture e dalla liturgia che facilitano al lettore la lettura delle icone, invece di rimandarlo semplicemente ai testi. Sarebbe da precisare che una parte della citazione attribuita qui (p. 45) ad Evdokimov, perché da lui riferita, risale in realtà a Filarete di Mosca: "Il padre è l'amore che crocifigge, il Figlio è l'amore crocefisso, lo Spirito Santo è la croce dell'amore, la sua potenza invincibile". Con linguaggio sofianico, Maria è descritta quale la frontiera tra creato e increato. Intanto, quanto alla *Vladimirskaja*, si trova in realtà nella cappella dedicata a s. Nicola accanto alla Galleria Tret'jakov, non nell'edificio del museo (p. 54). Per Passarelli, il simbolismo dei colori e della decorazione deve essere approfondito per rivelare un significato, precluso a chi ha fretta. Ad esempio, le tre stelle, oltre a simboleggiare la virginità prima, durante e dopo il parto, formano una croce (p. 62; cfr. p. 115). *Tres vidit, unum adoravit* — così s. Agostino spiega la visione di Mamre di Gen 18, 1-16 (p. 67); ci ricorda i numerosi passi patristici che danno il significato teologico-spirituale alle icone. Un aspetto positivo da mettere in rilievo: il commento teologico è quasi sempre coniugato con il contesto liturgico. In Oriente, la festa dell'*Hypapante*, non fu mai considerata mariana come in occidente (p. 144), e non celebra un Bambino ma un Legislatore/Re (p. 149). L'unità antica della festa della Pentecose come ricordo continuo di Pasqua, pure frazionata nelle memorie storiche si è conservata nell'unitaria tematica delle ufficiature (p. 282). È vero che è rappresentata Maria nell'evangeliario antico di Rabbula del 587 (p. 283), ma nell'Ascensione, non nella Pentecoste. Comunque, precisa Passarelli, i dodici apostoli non sono sul *synthronon*, ma sul *bema* siriaco, per la liturgia della Parola (p. 287).

Particolarmente utile si avvera l'Introduzione, che non è solo iniziazione alla lettura delle icone, ma alla stessa tradizione ecclesiale bizantina. Il ter-

mine "patriarca" non appare ufficialmente solo nel contesto della traduzione latina del canone IX di Calcedonia (451) (p. 15); cf. V. Peri, "La Pentarchia" in *Settimane di Spoleto*, Sede del Centro, 1998, 209-311. La struttura di una chiesa di tradizione bizantina era tripartita, con *nartece*, *naos* e *vima* o *thisastirion*, con un portico esterno o *esonartece*, e *kolimvithra*, o fonte battesimale, dove, nelle chiese monastiche, i monaci recitano le ore canoniche (p. 21). Gli iconoclasti ammettevano una sola rappresentazione iconografica, quella della croce senza Crocifisso (p. 39). Le feste principali sono menzionate a p. 34, con le aggiunte consuete; sarebbe stato meglio nominarle una volta evitando le repetizioni (cf. pp. 194, 360, 363, 370): 1. Natività di Maria (8 settembre), 2. Presentazione di Maria al Tempio (21 novembre), 3. Annunciazione (25 marzo), 4. Natale (25 dicembre), 5. Battesimo di Gesù (6 gennaio), 6. Presentazione di Gesù al Tempio (2 febbraio), Resurrezione, che comunque, come festa delle feste, non conta come una delle dodici, 7. Ascensione, 8. Pentecoste, 9. Dormizione della Vergine (15 agosto), 10. Trasfigurazione (6 agosto); 11. Esaltazione della Croce (14 settembre) e 12. Domenica delle Palme. A queste si aggiungono, di solito, la resurrezione di Lazzaro, l'Ultima Cena, la Crocifissione, il dubbio di Tommaso, le donne che portano gli aromi (le mirofore) (p. 194). Sarebbe stato meglio dire con K. Onasch, che la lista varia.

Il lavoro non risponde soltanto all'intento di iniziare il lettore all'iconografia, ma anche a quello di avviarlo a cogliere il messaggio teologico-spirituale dell'icona. Come introduzione ha meriti cospicui. Nell'insieme, questa presentazione mostra quanto l'imaginario apocrifo funga da sfondo ad una ortodossia più pura, perché misurata sui Vangeli. Benché questo libro non abbia — e probabilmente non voglia avere — un approccio accademico, fornisce molti dettagli (cf. p. 87) che fanno parte dell'insieme per capire l'icona. L'icona è inserita nella tradizione viva, di luci e d'ombre, basata su testi canonici e negli apocrifi.

E. G. Farrugia, S.J.

Islamica

Smail Balić, *Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion*, Böhlau Verlag, Köln – Wiemar – Wien 2001, pp. XIV + 258.

L'ultima cosa che ho letto di Smail Balić è un breve saggio apparso nel 2002, l'anno stesso della sua morte, in una pubblicazione collettiva *Auf den Spuren der Osmanen in der österreichischen Geschichte* (cfr. OCP 2002, 518-521). Il titolo del saggio è: "I Bosniaci, intermediari fra gli Ottomani e gli Austriaci". Lui infatti è bosniaco, nato a Mostar nel 1920; alunno dell'istituto di teologia islamica di Sarajevo, studia il turco, l'arabo e la slavistica, diviene bibliotecario e specialista di lingue orientali. Riceve l'onorificenza austriaca della croce di prima classe per le scienze e le arti.

Musulmano convinto, è uomo del dialogo. Anche in questo libro, *Islam per l'Europa*, Balić rivela una profonda conoscenza della sua religione, l'Islam, della sua patria, la Bosnia, dell'Austria, dove ha vissuto oltre sessanta anni. Balić propone il dialogo fra cristiani e musulmani a livello europeo. Infatti la premessa, "Vorwort", firmata dai presidenti delle associazioni Österreich-Kooperation e Kulturvereinigung Wien, che sponsorizzano la pubblicazione, ricorda come dei 12 milioni di musulmani viventi in Europa, 320.000 sono in Austria e che il Dr Balić, a detta del card. Franz König, è "la dimensione europea di un Islam autoctono, dove i musulmani bosniaci costituiscono un ponte fra gli stati arabi e l'Europa occidentale" (p. VIII). La prefazione dell'A. ricorda gli anni felici dell'infanzia in Bosnia, quindi la seconda guerra mondiale, cui seguono cinquant'anni di comunismo. Dopo quel mezzo secolo i Bosniaci cercano nella religione una risposta al vuoto e alle rovine lasciate dal comunismo.

L'Islam possiede per Balić una categoria ontica, corrispondente alla natura dell'uomo, un totale consacrarsi a Dio, senza bisogno di battesimo, di preti o di messa. Molti elementi, che sembrano caratterizzare l'Islam, sono in realtà successivi alla rivelazione. Infatti il califfato, le confraternite mistiche, l'imamato sciita, il chador, sono caratteristiche "postprofetiche". L'Islam può presentarsi anche come progetto politico, come sistema economico, e come fondamento di una civiltà. Il Corano afferma che l'uomo è vicario di Dio sulla terra. Ma i nuovi leaders spesso non hanno a che fare con la profezia. L'indiano Mawdūdī è un pubblicista, l'iranico Sharī'atī è un sociologo e Hassan al-Turābī viene dalle scienze politiche (p. xii). L'islam politico è vicino ai Ḫārigiti che non rifuggono dal terrore e provocano l'uccisione del califfo 'Alī. L'islam degli islāmiyyūn o fondamentalisti pretende risolvere tutti i problemi. Eppure, mai come oggi l'islam si è presentato così differenziato. Perciò l'Europa e l'Occidente non lo devono temere. Uno degli scopi di questo libro è proprio l'idea dell'Euro-Islam, suggerita originariamente all'A. da un congresso internazionale organizzato a Mafraq in Giordania nel 1995. Balić assicura che i concetti di uguaglianza, di tolleranza e di pluralismo sono familiari all'Islam. Una forma pratica di Euro-Islam la vivono i Bosniaci che resistono alla tentazione di politicizzarsi. L'anno 2000 si è tenuto a Sarajevo un congresso di leaders islamici di Bosnia, Kosovo, Bulgaria, Grecia, Turchia, Federazione Russa e Mongolia, i quali, prendendo le distanze da suggerimenti wahabiti, si sono accordati sull'atteggiamento pacifico da tenere con le altre religioni.

Dopo questa premessa che aiuta a situare il libro, costituito di contributi apparsi in diverse pubblicazioni e soprattutto preceduto dal libro, per vari aspetti simile, *Der Islam-europakonform?* Altenberge 1994, Balić espone la sua concezione d'Islam europeo. L'islam non è una nuova religione e Muḥammad non può comprendersi senza il *background* biblico. Se il diritto penale biblico e medievale ha influito sul diritto islamico, così da far pensare a un vuoto islamico circa i diritti umani e al rifiuto della massima di Protagora, poi ribadita dall'illuminismo, "l'uomo è misura di tutte le cose", non si

dimentichi che nel settembre 1981, in collaborazione con l'UNESCO, un simposio internazionale islamico ha formulato una carta dei diritti umani. Non è vero che l'Islam sia stato introdotto con la forza. Crea invece con gli imperi Omayade, Abbaside e Ottomano, un *modus vivendi* dove religioni e culture diverse possano sussistere e perfino prosperare senza ghettizzazione. Le radici della cultura del medioevo occidentale e dell'islam sono le stesse. Una simbiosi culturale di matrici ebraiche, cristiane e musulmane costituisce i fondamenti della cultura europea. Anche certi pregiudizi, che ritengono l'islam incapace di amore a Dio, si infrangono a contatto con la realtà islamica. Balić addita nel Corano la carità verso Dio e verso i propri simili (pp. 25-26). La libertà non è aliena dalla concezione coranica, pur non essendo senza limiti, come la libertà di Dio. La libertà di pensiero è riconosciuta: "Non giudicare quanto non conosci" (Corano 17,36). "Forse che i sapienti si devono mettere alla stessa stregua degli ignoranti?" (Corano 39,9).

La presenza di due milioni di musulmani in Francia, di un milione e mezzo in Gran Bretagna, di convertiti come Garaudy, Eva de Vitray Meyerovitch e di insegnanti universitari come Ali Merad e Mohammed Arkoun, rendono europeo l'Islam (p. 18). Secondo l'A. la scuola mu'tazilita, dal secolo ottavo al decimo, può paragonarsi oggi all'islam tunisino, turco e indonesiano o degli stati a maggioranza musulmana ex-sovietici ed ex-yugoslavi, orientati verso la laicità. E per dimostrare il pluralismo delle concezioni islamiche Balić cita espressioni di al-Kindi, m. c. 870, detto il filosofo arabo, di Averroe m. 1198 e dello ḥanbalita Ibn Taymiyya m. 1328, antesignano dei fondamentalisti (pp. 25-26). C'è stato perfino il movimento islamico dei murgi'ti che ha espresso l'universalità della salvezza attraverso l'Islam, con una tesi simile a quella rahneriana dei cristiani anonimi (pp. 27-28). Circa la capacità democratica dei musulmani esistono pregiudizi che una migliore conoscenza della storia confuterebbe. E quale è l'atteggiamento dell'Islam verso la secolarizzazione? È vero che il musulmano non può favorire il secolarismo? Balić, parafrasando una norma biblica, nega essere vero musulmano chi non auspica per l'altro gli stessi beni che desidera per sé. Anche l'Islam ha bisogno di "aggiornamento", come scrive il pensatore musulmano Husein Djozo nel suo *L'islam nel tempo*. Dal secolo XIX si manifesta nell'islam una tendenza ad apprezzare il binomio "fede e opere", come fanno i riformatori Giamal al-Dīn al-Afgānī, Muḥammad 'Abduh, Muḥammad Iqbāl, padre del Pakistan e il poeta turco Ziya Gökalp.

Balić addita vantaggi della convivenza musulmano-cristiana: i cristiani non usano più il termine improprio di "maomettani" e i musulmani non identificano più il mistero trinitario con l'adorazione di tre divinità. Balić insiste su un dialogo basato sulla teologia delle religioni, ispirandosi alle parole coraniche, "troverai più vicini ai credenti coloro che si dicono cristiani" (Corano 5, 82), "disputa con loro nella maniera più sicura" (id. 16,25). "Popolo del Libro, venite a discutere sulla parola comune a voi e a noi, cioè che nessun altro adoriamo all'infuori di Dio" (id. 3, 64). Esempi cristiani di dialogo fruttuoso si trovano per Balić nel n. 16 di *Lumen Gentium* e nel n. 3 di

Nostra aetate del Concilio Vaticano II. A parte la pretesa che i musulmani venerino Maria, è tutto vero quello che vi si dice. Il dialogo deve evitare il compromesso e la compiacenza, come rischiò di succedere a Tripoli in Libia nel 1976. Ma il dialogo sfata i pregiudizi. Per esempio giḥād più che a guerra santa, corrisponde piuttosto alla prima delle tre fasi della Chiesa, cioè a quella militante (pp. 134-135 & 169). La parola "fondamentalismo" è nata in America alla fine del secolo XIX per designare una interpretazione letterale della Bibbia. Analogamente la si applica a chi interpreta alla lettera Corano e hadīṯ, in una visione rigorista dell'Islam. Ma Corano e šarī'a o legge divina non si identificano (pp. 138-141 & 150). Balić cita l'espressione coranica che attribuisce alla religione la funzione di "medicina dei cuori". Si tratterebbe di *raḥma* o dono gratuito, piuttosto che di *hudā* o guida, cui appartiene la politica. Balić ritiene difficile per un bosniaco che ha visto praticare sul suo popolo genocidi, torture, violenze sulle sue donne, sentirsi fare la predica dei diritti umani. Del resto come avrebbe l'Islam prodotto la sua civiltà se non avesse attinto alla religione valori universali e duraturi?

Concede che alcuni aspetti dell'Islam moderno siano fatti apposta per creare instabilità e insicurezza. Lo si vede in Egitto dove si compromette il turismo internazionale, in Algeria dove la violenza terrorista fa vittime innocenti. Sarebbe meglio che le religioni collaborassero l'una con l'altra, specialmente quelle che partecipano del monoteismo e del patrimonio biblico. Il card. König citò una volta l'incontro del Profeta con i cristiani di Nagran come esempio di mutuo soccorso fra le religioni. In quell'occasione il Profeta promise protezione alla cristianità di Nagran (p. 159). Balić riconosce che l'Islam d'Africa e d'Asia presenta aspetti di arretratezza e di eccessivo tradizionalismo. L'Islam deve adeguarsi a un mondo che procede sulla via della tecnica e della scienza. Deve cooperare a livello mondiale a risolvere i problemi della fame, della pace, dell'educazione, del lavoro (p. 162). L'A. si occupa anche dell'istruzione religiosa impartita alla gioventù musulmana che frequenta le scuole di paesi dove l'Islam è minoritario. Riconosce la difficoltà di preparare testi adeguati e paragona quanto si fa nelle scuole d'Austria, di Germania e di Bosnia. Spesso la maniera in cui è visto Muḥammad, non corrisponde al genuino spirito dell'Islam. Il *kismet* o fato ineluttabile non è islamico, bensì orientale. L'Occidente e i testi scolastici austriaci confondono processi che andrebbero distinti, come la nascita di una società dai caratteri islamici e la propagazione dell'Islam. La propagazione è nata con l'egira, mentre la strutturazione della società islamica si compie con Mawardi, m. nel 1058. Occupandosi di testi scolastici austriaci del 1993 che spiegano l'Islam, B. nota un eccessivo ricorso a paragoni cristiani. In Bosnia invece, dove la maggioranza è musulmana, i testi scolastici citano soprattutto il Corano, piuttosto che la Bibbia. A differenza poi di quanto avviene in Austria, dove i testi scolastici per l'ora di religione sono sovvenzionati dallo stato, in Bosnia quei testi sono a spese delle comunità religiose. I testi bosniaci differiscono da quelli austriaci per un più marcato senso del monoteismo, per assenza di clichés e per una presentazione "più europea" (p. 177). I

quattro anni di guerra dal 1992 al 1995 hanno fatto approfondire ai Bosniaci la loro religione. Anche la dignità della donna è meglio promossa. Quattro bosniache sono ambasciatrici del loro Paese. A differenza di altri territori islamici, la poligamia permessa dal Corano non è mai stata popolare in Bosnia (p. 181). La Bosnia ha sofferto molto durante la guerra. Si calcolano a duecentomila le vittime e numerose scuole, biblioteche e musei distrutti. Tuttavia i Bosniaci hanno preso maggior coscienza della propria identità culturale e religiosa e sono meglio preparati a discernere la disponibilità o l'aggressività degli altri nei loro confronti, soprattutto quando gli altri usano espressioni storicamente inesatte, protestando di aver sofferto violenza per farsi turchi, cattolici o uniati. Balić rimprovera ai Serbi di essere ingiusti nei confronti dei Bosniaci, dei cattolici e dei protestanti. Quanto ai Cattolici di Croazia, Balić distingue Zagabria, dove si pratica la dichiarazione *Nostra aetate* del Vaticano II, dalla provincia, specialmente dell'Erzegovina, dove la pretesa di essere *Antemurale christianitatis* schiera Serbi e Croati contro i Bosniaci, chiamati camaleonti e girasoli (*suncokreti*). I prodromi delle ostilità furono le ingiuste accuse lanciate ai Bosniaci di fondamentalismo, cui rispose un simposio, i cui atti apparvero nel 1990, con il titolo "Cosa è il fondamentalismo islamico?". Quando poi l'offensiva incominciò, l'imam Sejjid Mevlić nel 1992 raccomandò di non oltrepassare i limiti della guerra stabiliti dal Corano e di non dimenticare che la pace resta la soluzione migliore. Balić rimprovera al Patriarca serbo Pavle di essersi limitato a sconfessare la violenza per separare le etnie, proteggendo invece Radovan Karadžić e Ratko Mladić che la praticavano e di non essere intervenuto per la cessazione del conflitto nonostante le ammonizioni del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Nello stesso tempo Baliç accusa il Vaticano di non aver provveduto a mutare l'atteggiamento antislamico del clero cattolico della Erzegovina occidentale. Oggi la Bosnia deve guardarsi dalla mano tesa di musulmani di altri paesi, per esempio dell'Arabia Saudita. Secondo Baliç gli iraniani non hanno influito sull'Islam bosniaco. Baliç dissente dall'arabista italiano Carlo A. Nallino che traduce l'aggettivo *ummi* applicato al Profeta, con "nazionale". Ummi significa per B. "illetterato". Secondo lui, "nell'Islam l'ideale politico della legge osteggia la formazione di qualunque nazionalismo" (p. 194-197). Ma oggi la presenza di nazionalismi nel *dār al-islam* è evidente. Per l'A. tale nazionalismo non è frutto di etnocentrismo, riconosciuto da una tradizione consacrata, *ḥubb al-waṭan min al-īmān*, l'amor di patria appartiene alla fede (p. 198), ma proviene dalla politica, dalla ideologia e dai sistemi economici. Il movimento dei Giovani Turchi si deve a un'europeizzazione dell'impero ottomano. Nella concezione ortodossa dell'Islam, la sunna o tradizione viene al secondo posto dopo il Corano. A questa concezione si oppone la concezione fondamentalista o islamista che pone sullo stesso piano Corano e sunna. In questa dialettica si comprende la differenza tra coloro che ritengono il Corano increato, cioè la maggioranza dei musulmani e quelli che lo ritengono creato, come i mu'taziliti e la minoranza dei musulmani odierni. Tra i vari tipi di esegesi del testo coranico di cui parla Ignaz Goldziher, lette-

rale, razionalista, mistica e di tendenza, Zamahšari e i mu'taziliti preferivano quella razionalista. L'esegesi esoterica mistica di Fariduddin 'Aṭṭār o di Gialaladdīn Rūmī diverge dall'esegesi tradizionalista. L'islam dei fondamentalisti è un islam ideologico, politicizzato. Gihād significa per loro soltanto guerra santa. Per l'islam ortodosso invece ogni atto suicida che comporti strage di innocenti non è martirio, ma soltanto strage di sé e d'altri. Quanto all'inserirsi in società secolarizzate l'islam è privilegiato, non avendo preti, né sacramenti, né celibato, né scomuniche. A spiegare meglio il suo pensiero Balić cita il caso di Na'r Ḥāmid Abū Zayd e di 'Abdolkarīm Sorūš. L'uno pretenderebbe l'applicazione anche al Corano del metodo storicocritico applicato alla Bibbia. C'è una certa analogia fra quanto asserisce Abū Zayd e l'iraniano Mohammad Mojtahid Shabestāri (pp. 210 & 213). Il secondo è un mu'tazilita redivivo. Per lui la šarī'ah non è sacra ma deve essere controllata volta per volta criticamente.

L'A. ricorda esperienze personali durante gli studi in Germania, le discussioni con gli studenti cristiani, l'incontro a Berlino del parroco Maechler, uomo del dialogo. Da allora quante volte e in quante diverse città ha parlato della sua religione, spesso affrontando uditori vittime di pregiudizi nei riguardi dell'Islam. Una sera incominciò la conferenza offrendo di farsi previamente perquisire per assicurare gli ascoltatori che non era imbottito di esplosivo. Un altra volta a una distinta signora che si informava perché mai i musulmani delle Molucche meridionali avessero un covo terrorista in Olanda, rispose che non gli risultava esserci musulmani nelle Molucche meridionali. In Europa si può praticare facilmente la propria religione e la propria cultura. Anzi, certi aspetti negativi della condizione femminile propri a paesi musulmani possono avvantaggiarsi del contesto europeo con cui è compatibile un'ermeneutica coranica più liberale. Infatti il mondo islamico è travagliato da una vasta crisi i cui sintomi sono la politicizzazione e il terrorismo.

Quanto al futuro la religione islamica non può che attingere la sua speranza all'al di là. Se è vero che la fedeltà alla tradizione è importante, è anche vero che la tradizione è difficilmente riducibile a uno schema unico. Gli Arabi costituiscono soltanto un quinto del mondo islamico e non tutti gli arabofoni sono musulmani. I Copti, i Maroniti, i Caldei, i Siri, pur essendo arabofoni, sono cristiani. Balić termina il suo libro citando il passo coranico che prevede un giudizio divino favorevole dei veri ebrei e dei veri cristiani (Corano 5, 82) e ricorda parallelamene la dichiarazione del Vaticano II, *Nostra aetate* sui valori dell'Islam. Questo libro, sia pure attraverso ripetizioni, fatale conseguenza di venire dopo altri lavori dello stesso autore, costituisce il contributo sincero e onesto a iniziare dei non-musulmani alla miglior comprensione dell'islam in versione bosniaca. Ho personalmente incontrato nel campo profughi di una spiaggia adriatica tra gli anni 1992 e il 1998 numerosi bosniaci. Devo dire che quei prolungati incontri fraterni concordano con la descrizione dell'Islam bosniaco a firma di Smail Balić lungo questo suo testamento spirituale.

L'opera si conclude con una scelta di passi coranici per l'uomo d'oggi, un glossario di espressioni tecniche islamiche in arabo, una chiave di traslitterazione con indicazione della pronuncia e tre indici analitici di temi, di nomi di persona e di luoghi.

V. Poggi, S.J.

Paolo Branca, *Moschee inquiete.* Tradizionalisti, innovatori, fondamentalisti nella cultura islamica (= Contemporanea 141), Il Mulino, Bologna 2003, pp. 202.

Un titolo pubblicistico e un volumetto tascabile, ma così denso, da richiedere un certo impegno, come l'A. stesso ammette: "L'ambizione è quella di fornire agli osservatori meno frettolosi e maggiormente disposti ad impegnarsi in una difficile ma indispensabile opera di lettura e di interpretazione, almeno qualche materiale in più rispetto alle molte banalità che in proposito si possono leggere un po' dovunque" (p. 181). Infatti ci vuole un serio sforzo per dipanare la matassa ingarbugliata dell'Islam odierno. Questa religione mondiale contiene in sé elementi disparati e apparentemente opposti. Non si tratta soltanto della dialettica fra sunnismo e sciismo, dell'opposizione fra oriente e occidente, delle diverse manifestazioni di "Arab Awakening", "Nahḍa" e "Risveglio islamico". Oggi, "dopo l'islam nazionale e il socialismo islamico si è passati all'islam "islamista". I problemi che rimangono irrisolti sono ancora gli stessi" (p. 37). Anzi, si assiste a forme di rivolta terroristica sulla via di Allah con il sacrificio cruento di se stessi e del più grande numero di "nemici". Si uccidono a sangue freddo i monaci contemplativi di Tibéhrine in Algeria nel 1996 (p. 136) e si fa strage di centinaia e centinaia di cittadini inermi abbattendo le torri gemelle l'11 settembre 2001 (p. 145).

"In questo libro cercheremo di dar voce ai protagonisti", promette l'A. nella Premessa. Nel primo capitolo i protagonisti sono i fondamentalisti. Nel secondo sono quelli che all'intento di modernizzare l'islam preferiscono islamizzare la modernità. Nel terzo capitolo appare la differenza tra i campioni della *nahḍa* dei secoli XIX e XX e i dissidenti, gli innovatori e i restauratori d'oggi. Nel quarto capitolo si passa dalla fase nazionalistica a quella rivoluzionaria, fino a una politicizzazione dell'islam che fa delle moschee laboratori strategici. Il quinto capitolo, o dei segnali contrastanti, mostra come non ci sia, rispetto al fondamentalismo, quel consenso universale della comunità dei credenti o *ummah* che il *fiqh* o diritto islamico richiede come garanzia di verità. Tanto meno si verifica quel consenso nella diaspora cioè tra i musulmani emigrati fuori del dār al-islām. Nell'epilogo si giunge a una conclusione realista sì, ma aperta alla speranza. L'A. sottolinea con ragione l'importanza del problema della modernità. Rammenta che "nella cultura araba il passato perde progressivamente il suo legame con il presente, per diventare infine una specie di tremenda forza destinata a scontrarsi continuamente con il presente" (pp. 46-47). Personalmente credo che questo peculiare rapporto

fra passato e presente, non è esclusivo degli Arabi, ma è tipico dell'Oriente, a detta di Sabatino Moscati, che scriveva: "Il pensiero dell'antico Oriente ha alcune caratteristiche fondamentali. Una di queste consiste nell'assenza di categorie neutre o di contesto, come lo spazio e il tempo: non perché lo spazio e il tempo non si considerino, ma perché ad essi viene attribuita una valutazione qualitativa come ad altre categorie, sicché ad esempio [...] il presente è crisi, mentre il passato è perfezione (eventualmente ripetibile nel futuro). In ultima analisi, il mondo orientale antico ci appare unito e omogeneo nella volontà di interpretare tutto l'universo, non importa se con "salti" di piani; come tale si contrappone al nostro mondo in cui, sulla scía del pensiero filosofico greco, siamo abituati al dubbio, al relativismo, alla scepsi" (S. Moscati, *Antichi imperi d'Oriente*, Roma 1978, pp. 317-318).

L'A., competente arabista, segue la produzione letteraria dell'Islam arabo, da al-Afghani, a Muḥammad 'Abdu, a Rashid Riḍā, a Tāhā Husayn, a 'Alī 'Abd al-Rāziq. Ma non ignora le altre aree dell'Islam, la persiana, la turca, l'indopakistana, quella dell'Estremo Oriente e dell'Africa subsahariana. Branca riconosce che l'Islam ebbe fin dall'inizio una forza rivoluzionaria (p. 50); ma oggi siamo di fronte a un "islamismo radicale", per usare la terminologia inaugurata da Bruno Étienne (p. 24). Ne sono espressione il Refah turco, il FIS algerino, la rivoluzione iraniana, lo hezbollah libanese, Hamas di Palestina e parte dei Fratelli Musulmani, fondati da Hasan al Bannā e guidati dall'ideologo messo a morte sotto Nasser, Sayyid Qutb. Ma nello stesso tempo l'A. non si lascia prendere dal panico e mantiene un sano realismo. Cita, come esempio da non imitare, l'infelice boutade di Renan che negava allo homo islamicus la capacità di produrre scienza. Aggiungerei come altro esempio da non seguire l'errore di Mommsen quando affermava che l'ellenismo era morto con l'avvento dell'Islam. Sarebbe come dire oggi, facendo il gioco degli estremisti, che tutto l'islam è fondamentalista. Mentre in realtà l'opzione radicale è una delle tante (p. 17). L'A. cita esempi di pensatori musulmani dei nostri giorni, che non sono islamisti: il sudanese Muḥammad Taha, giustiziato da Nimeiri nel 1985, l'altro sudanese, discepolo di Taha, 'Abdullāh Aḥmed al-Na'im, l'iraniano specialista di scienze umane, Abdolkarim Soroush, il docente universitario marocchino Moḥammed Abed al-Jabri (pp. 153-159). Da parte mia insisterei sul fatto che la società islamica ha sempre riconosciuto i *dimmı* o protetti come suoi membri, una realtà che desta una giusta ammirazione in chi sa quali rischi corra una società chiusa e ripiegata su se stessa. Questa considerazione non solo si inserisce nella prospettiva orientale del passato-perfezione e del presente-crisi, ma conferma la conclusione cui giunge l'A.: "Rifiutare di ritenere tutti i musulmani una massa indistinta di fanatici è anzitutto un dovere di onestà intellettuale ma — oltre ad essere la posizione più saggia — è anche quella più conveniente" (p. 182).

V. Poggi, S.J.

Lawrence I. Conrad (ed.), Josef Horovitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors* (= Studies in Late Antiquity and Early Islam, 11), The Darwin Press, Princeton, NJ 2002, pp. XXXVIII + 158.

Furono soprattutto studiosi tedeschi e olandesi, cui si può associare Leone Caetani, a indicare il Corano, *ḥadīṯ, sīra, tafsīr* e poesia araba, quali principali documenti per ricostruire la storia primitiva dell'Islam. Josef Horovitz era allievo di Eduard Sachau al seminario delle lingue orientali di Berlino e preparava con lui una dissertazione sul *Kitāb al-maġāzı* di al-Wāqidī (m. 823), dedicato alle imprese militari del Profeta. La dissertazione, in latino, come allora si usava, *De Wāqidii libro qui Kitāb al-Maġāzi inscribitur*, fu pubblicata a Berlino nel 1898. Ma rimase in un canto, perché Horovitz era coinvolto nel progetto di Sachau di pubblicare il dizionario biografico di Ibn Sa'd, Kitāb al-*abaqàt al-kabır*. Una trentina di anni dopo però, tra il 1927 e il 1928, la dissertazione, opportunamente aggiornata dall'A. in base a ulteriori studi sulle origini islamiche, fu tradotta in inglese da Marmaduke Pickthall e apparve in quattro puntate, sulla nuova rivista di Hyderabad, *Islamic Culture*. Nel libro che recensiamo, della serie "Studies in Late Antiquity and Early Islam", il direttore della collana, Lawrence I. Conrad, che aveva tradotto dall'arabo 'Abd al-'Azīz al-Dūrī, *The Rise of the Historical Writing among the Arabs*, Princeton 1983 e ha familiarità con l'orientalismo dei secoli XIX e XX, introduce, riedita e commenta la versione inglese della dissertazione di Horovitz. Ne mantiene il titolo datogli dal traduttore, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, giacché al-Wāqidī attinge per il *K. al-maġāzī* a numerose opere. La monografia incomincia con una breve introduzione su *ḥadīth, sıra e tafsīr* che costituiscono le testimonianze dell'Islam primitivo.

Il primo capitolo, "Maġāzī Authority among the Tābi'ūn", tratta delle fonti riguardanti le spedizioni militari del Profeta, di cui sono depositari Abān ibn 'Uthmān, Sa'īd ibn al-Musayyab, Shuraḥbil ibn Sa'd, 'Urwa ibn al-Zubayr, Wahb ibn al-Munabbih, i cosiddetti tābi'un, o generazione che segue quella dei compagni del Profeta, o aṣḥāb.

Il secondo capitolo, "The Early Medinans", si occupa della generazione dei "successori dei successori", tra i quali spiccano i medinesi 'Abd Allāh ibn Abī Bakr, 'Āṣim ibn 'Umar ibn Qatāda e Muḥammad ibn Muslim al-Zuhri, frequentemente citati da Ibn Isḥāq.

Il terzo capitolo, "The Students of al-Zuhri", arriva finalmente ai tre che redigono i Maġāzī, Musa ibn 'Uqba, Ma'mar ibn Rāšīd e Muḥammad ibn Isḥāq, tutti *mawāl* ovvero clienti degli Arabi.

Il quarto capitolo, "Maġāzī under the Early 'Abbāsids", è dedicato a Abū Ma'šar, detto comunemente al-Sindī e riconosciuto dal *Fihrist* di Ibn al-Nadim come autore di *K.al-maghāzi*. Lo stesso Wāqidī, da cui Horovitz è partito, appartiene come Abū Ma'šar, ai *mawāl* di Medina.

Il ricupero, di questa importante monografia inglese tradotta dal tedesco, è curato saggiamente da L. I. Conrad. L'utile indice analitico è di Barbara

Hird. Dalla buona bibliografia elencata risulta, tra l'altro, che il *Kitab al-maghazi* di Wāqidī, dopo la parziale edizione di von Kremer e l'abbreviata versione tedesca di Wellhausen, è stato pubblicato integralmente da J. MB. Jones a Londra, nel 1966, in tre volumi. La riedizione commentata della dissertazione di Horovitz è pienamente giustificata, all'interno del programma di studi sulla primitiva storiografia islamica, intrapreso dall'Università di Princeton. Conrad nota come Horovitz non pretende dimostrare che l'antichità degli elementi costituenti la *sira* o la *sunna* sia garanzia di affidabilità storica. Tanto è vero che, a proposito di Salmān al-Fārisī, ne ritiene fittizia la biografia, benché di antica origine. Horovitz usa per Wāqidī lo stesso accorgimento applicato da Goitein per Balāḏurī. Cioè, controlla le fonti citate, confermando la loro fedele trasmissione. Conrad ritiene a ragione che questo lavoro, redatto da Horovitz tanti decenni fa, può confrontarsi degnamente con le nostre più recenti conoscenze, per esempio con la storia della città di Damasco, scritta in arabo da Ibn 'Asākir, m. 1176, e totalmente pubblicata a Beirut in ottanta volumi gli anni 1995-2001 (cfr. J. E. Lindsay, *Ibn 'Asakir and Early Islamic History*, Princeton 2001, 132; recensito in OCP 2003, 501-503). Riferisco infine il giudizio di Conrad sul valore del saggio di Horovitz: "Il suo quadro del processo continuo di studi e didattica sulla vita di Muḥammad, da parte di trasmettitori e studiosi, a cominciare dal primo secolo dell'egira, rimane tuttora importante ed è garanzia della sua perspicacia, costituendo fino ad oggi, in proposito, un valido compendio informativo" (p. XXXIII).

V. Poggi, S.J.

Milka Levy-Rubin (ed. and transl.), *The Continuatio of the Samaritan Chronicle of Abū l-Fatḥ al-Sāmirī al-Danafī*. Text translated and annotated by Milka Levy-Rubin, (= Studies in Late Antiquity and Early Islam, Lawrence I. Conrad, Editor 10) Princeton, New Jersey, Darwin Press 2002, pp. XII+ 203.

Entro la metà del secolo decimoquarto dell'era cristiana, Abū l-Fatḥ ibn Abī l-Ḥasan al-Samirī al-Danafī redige in arabo il samaritano *K. al-ta'rīḫ*. L'anno 1865 E. Vilmar edita a Gotha, *Abulfathi Annales Samaritani* basandosi su cinque ms., tre dei quali continuano la cronaca anche dopo l'avvento di Muḥammad, mentre due si concludono con lui. Dei due che continuano la cronaca oltre la morte del Profeta, uno si arresta ad Hārūn al-Rašīd, l'altro continua fino a tutto il califfato di al-Rāḍī. Vilmar dichiara che il testo di quest'ultima parte, detta convenzionalmente *Continuatio*, è talmente corrotto da rinunciare a riprodurlo. Più vicino a noi Paul Stenhouse, che dedica alla cronaca di Abū l-Fatḥ una dissertazione dottorale presso l'università di Sydney nel 1980, considera prodotto genuino di Abū l-Fatḥ soltanto quanto si trova nei tre ms che giungono *inclusive* solo al Profeta. E nella versione inglese apparsa nel 1985, Stenhouse omette di tradurre la *Continuatio*, che

ritiene spuria. Con tutto ciò il lavoro di Stenhouse ha il merito di riprendere con acribia il problema dello stemma dei manoscritti. La curatrice di questo libro che riconosce i meriti dei predecessori, sceglie comunque una via "salomonica", separando con un taglio netto la questione della autenticità da quella dell'importanza storica della *Continuatio*. "Il fatto che la Continuatio non sembri appartenere alla compilazione originale di Abū l-Fatḥ, non ne diminuisce il valore storico" (p. 7). La Levy-Rubin riproduce fotograficamente il testo del ms parigino samaritano 10, (errato "Samaritaine" per "Samaritain" a p. 119; il sostantivo "manuscrit" è maschile), unico ms che protrae la cronaca a tutto il califfato di al-Rāḍī. L'Autrice lo introduce e lo commenta nella sua versione inglese. Nell'Introduzione sottolinea il carattere locale dell'aggiunta, la nota di contemporaneità agli eventi narrati, la familiarità con la storia dell'impero islamico e la sua credibilità. Infatti le date che riporta sono corrette, mentre le imprecisioni circa i fatti e i nomi sono rare. La lingua dell'aggiunta è, secondo le categorie proposte da Joshua Blau, il samaritano arabo, precisamente un dialetto di quel medio arabo che comprende l'arabo-cristiano e il giudeo-arabo. "Dobbiamo apprezzare l'ampia informazione della *Continuatio* circa l'atteggiamento dei governatori, i movimenti e le attività delle autorità di Palestina, le ribellioni e le battaglie, il comportamento verso i *ḏimmī*, la situazione economica e le diverse situazioni nei vari periodi" (p. 41).

È un quadro storico palestinese-samaritano con applicazioni locali della tolleranza islamica. A differenza di quanto sembra affermare l'A., non si tratta di novità. Come al solito, musulmani e *ḏimmī* hanno interesse a considerare questa tolleranza come inaugurata dal Profeta. La *Continuatio* lo afferma testualmente: "Gli Omayyadi governano secondo quanto Muḥammad ha stabilito. Non oltrepassano mai i limiti da lui segnati e non fanno torto a nessuno" (p. 53). È vero che la *Continuatio* parla anche delle cosiddette vessazioni e angherie cui vengono sottoposti i *ḏimmī*. "Quanti hanno abbandonato la loro fede per l'alzarsi del costo della vita e del relativo peso di dover pagare la *ǧiziya*!" (p. 95). Ma non condivido la lettura della Levy-Rubin, che ne scrive: "Questo punto, come altri che si occupano dell'islamizzazione di massa avvenuta in Palestina nel periodo islamico primitivo, è qualcosa di unico" (p. 35). L'obbligo imposto ai *ḏimmī* di distinguersi da musulmani nel vestito, nella cavalcatura e nell'aspetto esterno delle abitazioni, la proibizione di alzare la voce o di limitare l'uso di campane o strumenti sonori per richiamare alla liturgia cristiana, o lo spaccio pubblico del vino, non si manifesta soltanto sotto gli abbasidi ma avviene spazialmente e diacronicamente in tutto il mondo musulmano sia pure in maniera diversa e non è vera e propria discriminazione legale. È semmai una forma di pressione sociale dovuta al fatto che all'interno del *dār al-islām* i membri della *ummah*, o comunità dei credenti islamici, hanno priorità, rispetto a tutte le altre comunità religiose non islamiche legalmente riconosciute, come sono appunto i *ḏimmī*. Le vessazioni non sono infatti costituzionali ma dipendono da un particolare califfo o un particolare governatore. Questo aspetto è confermato

a mio parer anche dalla *Continuatio* nella quale per esempio il califfo al-Mutawakkil (pp. 91-94) e il governatore Ibn Ṭūlūn (pp. 102-103) sono particolarmente duri con i Samaritani e con i *ḏimmī* in genere, a differenza di altri califfi o altri governatori più rispettosi e condiscendenti. A parte questa particolare interpretazione, che non mi sembra corrispondere a quanto si può dedurre dalla storia della *ḏimmah*, ritengo molto opportuno l'aver dato questo testo arabo tradotto e commentato in inglese.

V. Poggi, S.J.

James E. Lindsay (ed.), *Ibn 'Asākir and Early Islamic History*, (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 20), The Darwin Press, Inc. Princeton, New Jersey 2001, pp. IX + 158.

Il titolo di questo libro è lo stesso di un simposio tenuto a Providence, Rhode Island, nel novembre 1996, sull'importanza, per la storia primitiva dell'Islam, dell'opera monumentale di Ibn 'Asākir (1105-1176), *Ta'rīḫ madīnat Dimašq* edita a Beirut in 80 volumi (1995-2001).

Inizia la serie dei contributi, J. E. Lindsay, curatore degli Atti del Simposio. Introduce alla conoscenza di Ibn 'Asākir, alla struttura e al contenuto della sua opera, specie di enciclopedia prosopografica di 10026 biografie di personaggi, di cui 226 femminili. Lindsay compendia i frutti complessivi del simposio: Ibn 'Asākir è meticoloso e accurato trasmettitore del materiale storico da lui raccolto e studiato. Uno dei criteri principali che Ibn 'Asākir segue per ricostruire le biografie dei suoi personaggi è di farne modelli di religione e di morale. La sfida crociata alla Siria di quell'epoca è il sottofondo storico nel quale il pio musulmano Ibn 'Asākir si muove. Pur nella vastità delle dimensioni della sua storia, Ibn 'Asākir rimane tuttavia, secondo Lindsay, uno storico locale che privilegia la sua terra, la Siria e la sua capitale, Damasco. Tiene davanti agli occhi, come modello, *Ta'rīḫ Baġdād* di al-Ḫāṭib al-Baġdādī.

Il secondo contributo, di Suleiman A. Mourad, studia la figura di Gesù nell'opera di Ibn 'Asākir. Lo presenta, sia nel suo rapporto con il Profeta dell'Islam, sia come asceta. Mourad cita un passo dell'opera di Ibn 'Asākir nel quale Gesù ha caratteri di ascetismo apocalittico che sembrerebbero addirsi piuttosto a Giovanni Battista (p. 41). Cristo ha stretti legami con Damasco, dove riapparirà nel trionfo della sua seconda venuta. Cristo per Ibn 'Asākir è *mahdī*.

Il terzo contributo, di F. M. Donner, autore di *Narratives of Islamic Origins. The Beginning of Islamic Historical Writing*, Princeton 1998 (cfr. OCP 1999, 213-216), si sofferma sui califfi ben diretti. Donner si chiede se Ibn 'Asākir non cerchi di presentare in luce positiva anche 'Uṯman ibn 'Affān. Di fatto i quattro califfi contribuiscono tutti, secondo Ibn 'Asākir, al fervore religioso della comunità. Lo studio di Donner interessa anche per l'applicazione a Ibn 'Asākir di nuove chiavi di lettura. Donner trova in Ibn 'Asākir una

strategia selettiva, circa fonti dichiarate e altre volutamente omesse, in toto o in parte; inoltre una strategia di ripetizione, in funzione di maggior efficacia persuasiva; una strategia dei punti nevralgici (strategy of placement) dove la tesi da dimostrare è affermata da aspetti che la confermano; una strategia di manipolazione, quando l'autore si serve di un testo per trasmettere al lettore il proprio punto di vista.

Il quarto saggio, di Marianne Engle Cameron, studia come Ibn 'Asākir interpreti Sayf ibn 'Umar, autore di *K. al-ridda wa-l-futūḥ*. Prima di tutto chiarisce che il testo di Sayf, che ha avuto sotto gli occhi Ibn 'Asākir, è lo stesso che ha letto Tabarī. E suggerisce che Tabarī, piuttosto che Ibn 'Asākir, è all'origine delle varianti testuali che hanno fatto dubitare della storicità di Sayf. Ma lo studio della Cameron apporta anche chiarimenti su Abū Bakr ibn Sayf, che non si identificherebbe con Sayf ibn 'Umar come ritiene Samarrai, editore di *K. al-ridda wa-l-futuḥ*. Secondo la Cameron la documentazione suggerisce che il binomio Sari/Šuayb, la cui *nisba* rinvia alla tribù Sayf di Tamin, nasconde un autore anonimo, intermedio tra lo stesso Sayf, Tabarī e Ibn Sayf (p. 73).

Stephen Judd studia le fonti cui Ibn 'Asākir attinge per la prosopografia di quattro uomini di cultura e di quattro califfi della fine dell'era umayyade. E cerca di spiegare perché la *Storia della città di Damasco* non sfrutti in proposito adeguatamente gli scritti di Tabarī, Balāḏurī, Madāinī e Wāqidī. Ciò dipende probabilmente dalla preferenza di Ibn 'Asākir per fonti storiche elaborate nel territorio della Siria. Judd, come Donner richiama alla particolare struttura dell'opera di Ibn 'Asākir: alcune delle sue biografie mancano di particolari aneddotici, altre ne abbondano. Alle volte le suddivide in segmenti disposti secondo il genere letterario. Rispetto al suo modello *Ta'rīkh Baghdād* di Ḫātib, la struttura della sua storia è più sofisticata. Ibn 'Asākir usa le sue fonti in maniera nuova, manipolandole in funzione delle concezioni da partecipare ai lettori.

L'ultimo saggio, di Paul M. Cobb si concentra sull'inizio del dominio abbaside in Siria e specialmente sulla rivolta di Abū l-Hayḏām al-Murrī l'anno 793, quale ammaestramento contro le sciagure connesse alla *fitna*. Ibn 'Asākir sceglie fonti che concorrano a descrivere i governatori abbasidi delle provincie e i notabili della Siria. Anche questi rilievi confermano i suoi vincoli con Damasco e la Siria, che fanno di lui uno storico locale, nonostante l'ampiezza delle sue ricerche. E Cobb conclude il suo studio con un interessante giudizio critico: "Benché l'opera raccolga una grande quantità di materiale unico e nuovo circa la storia abbaside, in parte di origine locale siriana, questo materiale non è necessariamente migliore di quello di fonti tradizionali precedenti e necessita ugualmente un'attenta valutazione" (p. 126).

Il libro ha un'appendice A, di Suleiman A. Mourad, sulle tappe della pubblicazione della *Storia della città di Damasco* di Ibn 'Asākir. Dall'edizione di Damasco iniziata nel 1951 da Salāḥ al-Dīn al-Munajjid e continuata da Našāt Ghazzawī, 'Abd al-Ghanī al-Dukr, Muḥammad Aḥmad Dahman, Shukrī Fay'al, Ruḥiya al-Naḥḥās, Ryāḍ 'Abd al-Hamīd Murād, Muā' al-Tarābishī e,

soprattutto da Sukaya al-Shihābī che ne cura 14 volumi, alle edizioni di Beirut di 'Umar ibn Gharāma al-'Amrawī & 'Alī Shīrī e di 'Alī 'Āshūr degli anni 1995-2001. Non vedo menzione dell'edizione di Amman del 1989 che Milka Levy-Rubin, *The Continuatio of the Samaritan Chronicle of Abū l-Fatḥ al-Sāmirī al-Danafī*, Princeton 2002, elenca nella bibliografia a p. 191.

L'appendice B riporta una bibliografia concernente la Storia della città di Damasco di Ibn 'Asākir; l'appendice C ne elenca le maggiori lacune. Mancano voci dedicate a Ibrāhīm, a Isḥāq, Ismā'īl, Hārūn fratello di Mosè, Ḥasan, Ḥusayn, ecc. Manca pure, paradossalmente, la biografia del mentore di Ibn 'Asākir, Hibat Allāh Abū Muḥammad ibn al-Afkānī. L'appendice D enumera le biografie sacre preislamiche, 41 maschili e 6 femminili. L'appendice E elenca oltre quella del Profeta le biografie di 19 califfi, compresi i ben diretti o rašidūn. Ricorda l'assenza dal manoscritto della Zāhirīya delle biografie di tre califfi umayadi. Due di loro sono però menzionati nel Riassunto di Ibn Manẓūr.

Conclude il volume un indice analitico.

Riteniamo fruttuoso il simposio di Providence, Rhode Island, a giudicare dagli atti raccolti in questo volume.

V. Poggi, S.J.

Giorgio Paolucci e Camille Eid (a c. di), *Cento domande sull'Islam.* Intervista a Samir Khalil Samir. Centro di studi sull'Ecumenismo, Marietti, Genova 2002, pp. XII + 224.

Due giornalisti intervistano sull'Islam, nello stile di domande e risposte, il P. Samir Khalil Samir, gesuita docente all'università S. Giuseppe di Beirut e al nostro Istituto. Uno può chiedersi come mai sull'Islam non si interroghi un musulmano? Forse perché il musulmano corre il rischio di frantendimento, non cogliendo appieno le istanze degli interlocutori cristiani e sia tentato di rispondere troppo apologeticamente, quale *judex in causa propria*? Ma nella fattispecie, l'intervistato ha ottimi titoli per rispondere, essendo nato e avendo vissuto la maggior parte della sua vita nel dār al-islām e per essere uno dei cristiani arabi che a detta di lui sono "come un ponte che unisce due sponde. Non siamo uguali agli occidentali perché siamo arabi, né ai musulmani in quanto siamo cristiani ... eppure apparteniamo profondamente ad entrambi" (p. 195). Le risposte di Samir sono chiare. Samir non soltanto conosce l'arabo, sua lingua materna, ma conosce il Corano, che cita con cognizione di causa. Conosce il *fiqh* o diritto islamico, ben sapendo che "la scienza principale dell'Islam è la giurisprudenza e il sapiente è colui che conosce tutta la giurisprudenza e i fedeli si rivolgono a lui per sapere cosa devono fare" (p. 24). Però constata lui stesso che il musulmano si trova oggi davanti a sentenze opposte di giuristi islamici o fuqahā. Per esempio lo sheikh dell'Azhar Muḥammad Tanāwī condanna il 2 dicembre 2001 qualunque tipo di suicidio. Ma pochi giorni dopo un altro sheikh egiziano, Yusūf al-

Qaraḍāwī, nega la sentenza di Tanāwī. A distanza di appena qualche altro giorno, il capo degli ulema sciiti del Libano, Ḥabīb Nābulsī esclude che la sentenza di Tanāwī abbia valore, essendo contraria agli obbiettivi della *ummah*, o comunità dei credenti nell'Islam (pp. 48-49). Così il fenomeno del *kamikase* palestinese che si suicida per sopprimere ebrei è condannato da un *faqīh*, ma pienamente giustificato da un altro. Eppure il Corano menziona una sola volta il suicidio per condannarlo (IV, 29). "È un altro esempio dell'ambiguità di fondo in cui continua a dibattersi oggi il mondo islamico" (p. 50). Un altro problema, affrontato da Samir, è quello dei diritti dell'uomo e della libertà religiosa secondo i musulmani. Samir cita omissioni, modifiche e postille "malignantis naturae" della Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'islam, stilata al Cairo nel 1990, rispetto alla Dichiarazione universale del 1948. Pure riconoscendo che "uomini e donne hanno il diritto di sposarsi senza alcuna restrizione per quanto riguarda la razza, il colore o la cittadinanza", la dichiarazione musulmana omette la restrizione riguardante la religione. Infatti l'Islam vieta assolutamente alla musulmana il matrimonio con un non-musulmano (pp. 66-67). Siccome l'apostasia dall'islam è grave delitto, la Dichiarazione cairota dopo avere protestato che "Nessuno è autorizzato a limitare le garanzie della libertà religiosa", aggiunge: "se non attraverso l'autorità islamica e conformemente alle disposizioni che essa stipula". Inoltre l'articolo 10 della Dichiarazione cairota afferma che "l'islam è la religione naturale dell'uomo". A dire il vero anche Tertulliano ha ritenuto la stessa cosa del Cristianesimo, dicendo che l'anima umana "naturaliter est christiana". Ma nel dialogo interreligioso, bisogna guardarsi dall'usare nei confronti di religione diversa dalla nostra, argomenti che, per dirla con la Scolastica, "retorqueri possunt contra nos". Anche quando Samir risponde ai due intervistatori sulla condizione femminile nell'Islam, sembra dimenticare che nello stesso mondo cristiano la donna ha subito e ancora subisce torti e soprusi dovuti a non-theological factors. Lo aveva già riconosciuto un teologo nestoriano del sesto secolo, Ciro di Edessa, quando si era chiesto come mai Gesù risorto appaia prima che ad altri a una donna e pur tuttavia la donna non può accedere al sacerdozio. E aveva risposto che quest'ultima questione dipende da usi e costumi, non dalla fede. Infatti anche il musulmano Smail Balić pensa che certe questioni ritenute essenziali da alcuni musulmani sono in realtà "postprofetiche", come per esempio il chador.

Concludo con l'osservazione generale che le risposte chiare e distinte di Samir si muovono in una prospettiva sulla quale domina un certo generale pregiudizio negativo. Forse che il suggerimento del Loyola di salvare per quanto è possibile la proposta dell'altro deve applicarsi soltanto al dialogo fra cristiani? È invece un suggerimento di carattere universale che interesa il dialogo con qualunque uomo, soprattutto quando, come nel caso dell'Islam, l'altro appartiene a una religione che conta un miliardo e 200 milioni di fedeli. Del resto che P. Samir sia capace di cogliere gli aspetti positivi dell'altro secondo il consiglio del fondatore dei gesuiti, ne dà prova quando sottolinea la lealtà del barbiere musulmano che all'ora della preghiera meridiana gli

propone di andare cinquanta passi più in là dal barbiere cristiano. Samir è colpito favorevolmente "La sua sincerità e onestà mi indussero a restare nella bottega aspettando che il barbiere finisse la sua preghiera rituale" (p. 194).

Quanto alla presenza odierna in Italia di numerosi musulmani, sono d'accordo con Samir che "può diventare una provocazione positiva per i cristiani, uno stimolo a risvegliare la loro fede dal letargo in cui è caduta" (p. 192).

V. Poggi, S.J.

Uri Rubin, *Between Bible and Qur'ān. The Children of Israel and the Islamic Self-Image* (= Studies in Late Antiquity and Early Islam 17), Princeton, New Jersey 08543, The Darwin Press, Inc. 1999, pp. XIV + 318.

Molto è stato scritto, precisa l'A. nella introduzione, circa l'influsso di testi giudaici e cristiani sul Corano e sui primi testi islamici. Questo libro vuole invece studiare le fonti primitive dell'Islam, compresa la letteratura dello *ḥadīṯ*, per capire come i Musulmani vedano se stessi nei confronti dei loro predecessori, *banū Isrāīl* e *naṣārā* o, cumulativamente, *ahl al-kitāb*.

Il primo capitolo ha per contesto la conquista araba della Siria, scoprendo nelle tradizioni l'appropriarsi, anche attraverso l'ebreo passato all'islam, Ka'b al-Aḥbār, di testi messianici di Isaia e di Ezechiele in funzione apologetica anti-bizantina. Le Tribù perdute di Israele assisteranno i musulmani nella battaglia escatologica per la conquista di Costantinopoli. Il primo capitolo vede l'assunzione islamica del mito della terra promessa, in fuzione pragmatica dell'espansione in Siria e della battaglia escatologica per la conquista di Costantinopoli. Senza alludere esplicitamente all'analogia con il giudeo-cristianesimo, l'A. parla di giudeo-musulmani e ne dà un esempio in Ka'b al-Aḥbār.

Il secondo capitolo vede il trasferirsi del messianismo giudeo-arabo, dalla battaglia per la terra promessa, in tal caso la Siria, alla penisola arabica, quale nuova terra sacra, alla cui conquista sono indirizzate le campagne dello Hijāz. Le tribù perdute di Israele vanno in pellegrinaggio alla Mecca e incontrano il Profeta. L'A. cita a conferma la testimonianza dell'armeno Sebeos.

Il terzo e il quarto capitolo si occupano di tradizioni che assimilano le conquiste islamiche all'esodo ebraico, quasi evoluzione da una prospettiva universalistica a nuova prospettiva particolarista, rendendo i banū Isrā*il* inferiori agli arabi credenti. Nella nuova prospettiva il Corano sostituisce ormai la Bibbia come fonte di conoscenza religiosa, così come gli arabi di Muḥammad subentrano al popolo eletto di Israele. Emblematica, nel capitolo terzo, la citazione coranica di informatori inviati da Mosè (5, 20-26), e dell'atteggiamento ribelle del popolo, punito con 40 anni di peregrinazioni. Nel capitolo quarto due passi coranici (2, 58-59) e (7, 161-162) prescrivono la parola propiziatoria *ḥiṭṭa* prima di entrare nella terra promessa. Il capitolo quinto conferma l'idea della superiorità dei musulmani sui figli di Israele, nel passo coranico (7, 144-157) di Mosè che, al cospetto del vitello d'oro,

spezza le tavole della legge. La prospettiva cambia nel sesto capitolo. Piuttosto che opporre giudei peccatori a musulmani eletti, si accomunano musulmani e non musulmani nel peccato e nel castigo. Le divisioni nell'Islam sono simili alle divisioni fra i figli di Israele. Ma sono gli stessi Israeliti, con la loro dura cervice, a trascinare i musulmani a imitarli, deviando dalla *sunna* del Profeta. Il collegamento fra Israeliti e credenti islamici rimane, ma cambia in funzione della presa di coscienza dell'Islam di se stesso. All'inizio i Musulmani credono alla continuità con i loro predecessori giudei e cristiani e vedono un nemico comune in Bisanzio. Ma tale visione universalistica non dura perché in contrasto con l'idea che lo Higiaz è terra sacra dell'Islam, dal momento che il Profeta vi ha ricevuto la sua vocazione profetica. Nei capitoli sesto e settimo la tensione fra Corano e *sunna* è connessa con il dissenso kharigita e con la tradizione del *firaq*, che assimila lo scisma interno a Israele a quello interno all'Islam. Nel capitolo ottavo la somiglianza degli scismi è applicata a *šī'a* e a qadarismo. Il capitolo nono condanna il qadarismo con la *halaka* o pena, a nuova conferma della similitudine tra scismi giudaici e musulmani. Una speciale attenzione è consacrata alla maniera in cui la *šī'a* vede i *banū Isrāīl.* Gli sciiti rispondono ai sunniti, che li giudicano eterodossi, condannando a loro volta i sunniti come eterodossi, mentre i sunniti si ritengono eredi dei profeti di Israele.

Il volume è corredato da due excursus: il primo connette il mito ebraico delle tribù israelitiche perdute con il tabù del mangiare carne di roditore e di lucertola. Il secondo, basandosi ancora sull'ebreo convertito all'islam, Ka'b al-Aḥbār, applica la profezia biblica dei dodici prìncipi (Gen 17,20) ai dodici leaders islamici (Cor 5, 12). Sarebbero prove di tensione fra Bibbia e del Corano.

L'A. ha coscienza della singolarità della sua concezione, da lui già espressa in, *The Eye of the Beholder: the Life of Muḥammadad as viewed by the Early Muslims,* Princeton 1995. E la oppone a quella di uno specialista come S. D. Goitein, che nella voce *Banū Isra'īl* della E. I.2 afferma che gli Ebrei sono considerati fratelli dai Musulmani (pp. 177 & 234). Ma l'idea di Rubin si opporrebbe a quella degli stessi Musulmani che non ritengono l'islam nuova religione e Muḥammad incomprensibile senza il *background* biblico. Così la pensa il musulmano Smail Balić nel suo ultimo libro, recensito in questo stesso fascicolo (pp. 490-496). In un certo senso la scoperta di Rubin sarebbe l'applicazione dell'*Absolutheitsanspruch* che Gustav Mensching assegna ai monoteismi. Per ogni Musulmano la sua religione è l'ultima e definitiva rispetto a quella giudaica e cristiana e il Profeta è il sigillo dei Profeti. Ma la ricostruzione, così dettagliata, di Rubin, dell'atteggiamento dell'Islam nei confronti delle religioni del Libro, suscita comunque perplessità. Se la terra sacra dell'Islam è la penisola arabica, ciò sottolinea un carattere tipicamente orientale della religione islamica, cioè la stretta connessione di Muhammad con la sua etnia e con la sua terra. Ma l'Islam ha pure il carattere dell'universalità. La visione eccessivamente "cartesiana" di Rubin rischia di misconoscere la complementare universalità dell'Islam con i suoi meriti innegabili

nel rifiuto di razzismo, di ghetto e di apartheid. È vero che i Musulmani hanno cambiato la qibla della preghiera che prima si orientava verso Gerusalemme, volgendola in direzione della Mecca. Ma Gerusalemme è rimasta per loro comunque a tutt'oggi, *al-quds*, la santa. Altrettanto universalità e particolarità possono rimanere complementari, senza escludersi a vicenda.

V. Poggi, S.J.

Oecumenica

Iso Baumer, *Von der Unio zur Communio. 75 Jahre Catholica Unio Internationalis* (= Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Herausgegeben vom Institut für Ökumenische Studien. Freiburg Schweiz 41), Universitätsverlag, Freiburg 2002, 535 S.

Here is a real feast. Like Saint Matthew's householder who brings out of his treasure things new and old, the author has bequeathed us with a fascinating collection of details illustrating the history of the *Catholica Unio* against the background of — and this is the extraordinary thrust — the at times unscrupulous and egocentric world of ecclesiastical politicking. Hopefully, his book will make the history and work of this organisation better known to the Roman Catholic and non-Catholic world outside the borders of German speaking *Mitteleuropa*, although we can have our doubts — not due to any fault of the author's — but rather to the shamefully scanty knowledge of German in today's scholarly, especially Anglo-Saxon, world.

It is the author's stated intention to be critical not only in his choice and use of sources but also in his assessment of the organisation whose history he is writing and in which he himself was deeply involved. This aim in itself is praiseworthy and sets his work apart from those who simply whip up white-washed panegyrics to the institutional gods and thereby unintentionally consign their work to a well deserved oblivion.

The author, a married layman born in 1929, taught Eastern Christian studies at the University of Freiburg (Switzerland) and has prepared an extensive, three volume study of the noted German priest and scholar of the Christian East, Prince Max von Sachsen. He has worked with *Catholica Unio* since 1947, been active in its Swiss administration since 1988 and has served from 1994-2000 as the general secretary of *Catholica Unio Internationalis*. His sources, including much unpublished material, from collections in Rome (mostly from the *Catholica Unio* folders of the Oriental Congregation), Switzerland (the archives of *Catholica Unio* in Freiburg and the diocesan archives of the same city) and Vienna (the archives of the archdiocese) together with much published material from the presses of the *Catholica Unio* itself, provide an ample base on which he constructs his narrative. The text, divided into three large sections and further partitioned into numerous chapters and sub-sections is long — over 500 pages of small print! (there is,

as we have already noted, much to relate), but it is full of attention grabbing vignettes, particularly relating to the often colourful and sometimes rather eccentric protagonists who lobbied for and against the movement, contributing to its growth or hemming its progress. The names of outstanding Catholic leaders who led the movement for Catholic unity, a number of whom may be reckoned as precursors of contemporary ecumenism, figure within its pages: Szeptycki, Beauduin, Portal, Mercier, Gillet, Van Caloen, Max von Sachsen, Michel d'Herbigny, Edmund Walsh, Georges Calavassy of Athens, Richard Barry-Doyle as well as the founder of the movement Augustin Count von Galen himself and his immediate successors and collaborators among whom the Benedictine Chrysostomus Baur and the Augustinian Alphons Mitnacht deserve monographs of their own. But the index directs the reader to hundreds of other names of those who likewise deserve their place in the history of the movement — from King Boris of Bulgaria to the Belgian Jesuit Paul Mailleux to the Russian born Canadian Catholic activist Catherine de Hueck Doherty.

What exactly is the *Catholica Unio*? For those who are completely unfamiliar with the association, suffice it to say that it is one of about three dozen Catholic aid organisations approved by the Pope which are dedicated to helping the Christian East, both Orthodox and Catholic. All these groups fall under the general designation of the *ROACO* or *Riunione delle Opere per l'Aiuto alle Chiese Orientali* (= *Association of Works for Aid to the Eastern Churches*) and are loosely connected with the Roman Congregation for the Eastern Churches. All of them were established by groups or individual persons known for their interest in the Eastern Churches, and who geared their foundations towards a much sought after but never to be fully realised goal — the union of the Christian Orient with Rome.

Today the work of the *Catholica Unio* is more or less limited to German speaking Europe — Germany, Austria and Switzerland. But before the Second World War, during the twenties and thirties, attempts were made — not all completely unsuccessful — to spread its activity throughout Europe (Netherlands, France, Spain, Portugal, Bulgaria, Great Britain, Ireland, Italy and Belgium) as well as in North, Central and South America (Chile, Argentina and Brazil — it continued its work in Brazil until 1978!). But its actual beginnings were modest. It first saw the light of day as the *Ukrainische Religionskomitee* (1921-1923), which was centred about Vienna and aimed at drawing Orthodox Ukrainians to Catholicism. It was this organisation which only later transformed itself into the *Catholica Unio* and was recognised by Rome a year later (1924). Within three years, its central administration moved from Vienna to Switzerland (1927). At the time, von Galen, himself the scion of Westphalian nobility, was deeply affected by the failure of Karl and Zita of Austria to accede to the throne of Hungary and this event appeared to stimulate his interest in working for and among the Christians of Eastern Europe. But the rest of the history of the *Catholica Unio* is firmly entrenched in the ongoing evolution of Roman Catholic thought regarding the

Christian East, both Orthodox and Catholic. Together with the rest of the Church and arm in arm with pope and curia, the organisation was forced on the difficult road, full of bumps, jolts and detours, which led from *Unio* — the desire to proselytise *individual* Orthodox turning them into Catholic Uniats or its whitewashed form of *unionism*, seeking to attract entire groups of Orthodox to Rome — to *Communio* or contemporary ecumenism: mutual respect for the *other* and the desire to engage him in fraternal dialogue, leaving all prejudice and ulterior motives aside, and preparing the future unity of the Church, but leaving the when and how of this final and perfect unity to God. In other words, unity instead of union; warm dialogue instead of frigid silence; respect instead of polemic.

The *Catholica Unio* was conceived as an international organisation with a central committee and individual branches in the countries it served. Eventually, branches or regional committees, as they were called, of the association were founded in Austria, Germany and Switzerland. The three major divisions in the text mirror the course of the history of the organisation: 1) The Founding of the *Catholica Unio*: The Move from Vienna to Freiburg and the Organisation of Regional Committees in Individual Countries; 2) Before and After the Second World War: The Work of Regional Committees of the *Catholic Unio* in Austria, Germany and Switzerland; 3) The *Catholica Unio* from 1945 to the Present.

The amount of information and detail makes the text somewhat difficult to work through — that is if one reads it at one stretch instead of using it as a reference. One can easily get bogged down in the quick-sand like details. Then too, many of the names mentioned are referred to only *en passant* and sometimes one is disappointed when the reference leads only to an article written or a letter received. Some of the information, particularly regarding the inner workings of the *Catholica Unio* and its meetings as well as some of the lesser known personalities, may well interest only those intimately involved in the movement and its friends. But still there is much to stimulate the non-initiate, as is this reviewer, since so much of the history of the movement coincides with or is rather intertwined together with that of the unionist and later ecumenical movement within the Roman Catholic Church at large.

In the list of popes under whose direction the *Catholica Unio* grew and flourished, Pius XI seems to merit a more positive assessment than the author grants him. The implication that he frittered away much of his time presiding at papal audiences seems unfair in light of the avalanche of projects initiated by this energetic pope. It would seem that other incumbents of the see of Peter have devoted still more of their time to audiences and to public opinion than the scholarly and precise Pius. On the other hand, the author is overly diplomatic when he discusses the present pontificate, after he has dismissed Pius XII with but one phrase. Those who are interested in the rather seedy details regarding the conversion of the Russian Archimandrite Sergij Dabič can satisfy their curiosity with the additional information

provided by the author, although his story was already told in sufficient detail by Tretjakewitsch in that author's study of Michel d'Herbigny — on which, by the way, Baumer's study seems to depend and in some sense to parallel. Yes, Monseigneur d'Herbigny does grace the pages of this study too — in which he appears as, yes, right again, quite the villain or at least as the *éminence grise* behind the failure of some of von Galen's plans and a force which worked for the limitation rather than the spread of his movement. We are given the appropriate documentation of his involvement which is reproduced in these pages. The information on Chrysostomus Baur and his role in the foundation of the Munich based *Andreaskolleg* is especially to be noted. But the author does not mention a little known fact. Usually d'Herbigny is credited with the scheme of watching the Bolsheviks create a *tabula rasa* of Orthodox Christianity. According to this theory, they would eventually self-destruct and Catholic activists could be imported to convert the Russians to Roman Catholicism on the ruins of Orthodoxy. But actually, d'Herbigny never mentioned an idea of this type in his writings — although he may have orally. Baur, however, seems to have done so — in a little known article he did for the *Bayrischer Kurier* in which he predicted Catholic triumphs in the wake of a victorious German army, which would enter Soviet Russia, where the Bolsheviks would have already completed their work of destruction. Orthodox in the emigration took cognisance of Baur's *faux pas* and mentioned it in their anti-Catholic polemic. One would also have wished for a bit more biographical data in the footnotes on the leading personalities mentioned. It would have helped make this work an even more useful point of reference. One would also have expected a bit more critique — not only of the events and people described, but also of the articles and contributions they composed and which were published in anthologies on the Christian East by the association.

Aside from these minor quibbles, there is much to praise. The miniature historical *excursi* on the countries covered are precise and helpful for the uninitiated. The information given on the early association of the *Catholica Unio* with that other great Benedictine foundation, the *Monastère de l'Union* (Chevetogne) in Belgium — von Galen was himself a Benedictine although his successors were not — is enlightening, as is the story of a much too precociously pre-empted offshoot of Chevetogne in Austria and likewise the failed venture of founding a seminary in Bulgaria. I especially enjoyed the descriptions of von Galen's Roman diary which allows his curmudgeonous personality to shine — his description of a papal audience with, I believe, Benedict XV is a treasure — he remembered to make the double genuflection but forgot the foot kiss.

The book comes with an excellent chronology at the beginning and a rather brief bibliography and good collection of unpublished documents — including a few letters of Szeptycki written to von Galen before World War II. Some more photographs of the personalities and events described —

there is only one showing a meeting in Bruxelles in 1925 — would have only added to the value of this most worthwhile source.

C. Simon, S.J.

А. А. Красиков, А. Меллони (ред.), *Иоанн XXIII и современный мир: христианское свидетельство, сосуществование и сотрудничество*, Институт Европы РАН, Институт всеобщей истории РАН, Istituto di Studi Religiosi (Bologna) «Интердиалект+», Москва 2002, с. 417.

In 1962 three Catholics ruled, John Kennedy, Charles de Gaule and Konrad Adenhauer, the world tottered on the brink of atomic confrontation, and John XXIII inaugurated Vatican II (Nikolaj P. Šmeliov, "To Our Readers," pp. 13-17). This is evoked in the greetings of Metropolitan Kirill of Smolensk and Kaliningrad in the name of the Moscow Patriarchate (pp. 21f), of Rada N. Adzhubej, Nikita Khrushchev's daughter (pp. 29-31) and of Cardinal Roger Etcheregay in the Pope's name (pp. 32-38).

The first part is entitled, "The Long Journey to the Pontificate of Peace and Collaboration" (pp. 39-169). The long ways the world came from confrontation to collaboration may be gauged from Giuseppe Croce's conference, "The Holy See and Soviet Russia at the Genoa Conference of 1922" (pp. 41-67). Stung by French and Belgian opposition to his plans Lloyd George strongly supported Italian foreign minister Bonomi's suggestion of a Conference in Genoa (p. 43). Cardinal Signori's interview, who on the prompting of the USSR's representative, claimed that religious freedom in the USSR would be similar to that in the USA, was sharply rebuked by Cardinals Pizarro and Pacelli (p. 46). Roberto Morozzo della Rocca next discusses "The Three Romes: The Holy See and the Soviet State" (pp. 68-77). Catholics, for example Andrew Szepticky (p. 69), saluted the collapse of Zarism as a sign of liberation, since Catholicism had always been regarded as a foreign religion in the Russian empire, without forgetting, however, that Pius IX had condemned the Polish uprising of 1863 (p. 68). As late as 1916 the Holy See trembled at the thought of Constantinople falling in the hands of the Russians (p. 69). Without approving Pilsudskij's aggressive policy against communism, the Vatican, in 1937, condemned communism in *Divini Redemptoris* (p. 70). When changes in religious policy came about during World War II, this favoured Orthodox over Catholics; and Khrushchev promised to show by 1980 the last *pope* on TV (p. 73). Serghei D. Mesentsev discusses "Conceptions of 'aggiornamento' in Russian and German Protestantism at the end of the XIXth and the first half of the XXth century" (pp. 78-97). Protestantism first emerged as a force in Russia in the years 1860-1882 (p. 79). Under Ivan Stepanovič Prochanov's leadership, the idea was to spread a new Christian life-style (p. 81), a renewal of the spiritual life which he called "a spiritual reformation," summarized in a ten-point programme (pp. 86f). He died in 1933 (p. 96). Evgenia S. Tokareva, "The Vatican in So-

viet Politics and Propaganda in the years of the Second World War" (S. 98-128), draws the somber picture of those years. Until the beginning of World War II no official relations existed between the Soviet Union and the Vatican (p. 98). When the Russians invaded the Ukraine, the churches remained open, says Szepticky, but the need to russify the newly acquired territories put a quick end to the idyll (p. 100). With the thaw signalized in the meeting with Stalin on 4 September 1943 (p. 110), opening to Catholics was considered, but so, also, the famous question at Yalta about the number of the Pope's divisions (p. 118f). Slipyj was eventually arrested (p. 124) and Stalin reverted to pre-World War II tactics in his approach to the West and the Vatican (p. 124). Olga Y. Vasilieva, "USSR and the Vatican at the beginning of the Cold War (1945-1948)" (pp. 129-147), explains the fascination the Third Rome exercised on Stalin (p. 130), how metropolitans Sergij, Aleksej and Nikolaj arrived at the Kremlin within two hours of their being called upon (p. 133), how Stalin accepted the publication of the *Журнал Московской Патриархии* (p. 134) and, in principle, to open churches (p. 133); to the question of releasing bishops Stalin asked for the list (p. 134) and asked Karpov to study the question of travelling possibilities (p. 134). In effect, Stalin suggested forming a commission for the Affairs of the Russian Orthodox Church with Karpov as its head (p. 138). For Stalin, it was imperative to have the Church under strict control (p. 141), hoping, moreover, that the clergy would extol his authority (p. 141). Anatyolij A. Krasikov takes up a contiguous theme, "The 'Third Rome' from the viewpoint of the 'First Rome'" (p. 148-169). Stalin soon felt himself the master of the Third Rome (p. 149). Metropolitan Peter, who had opposed himself to Stalin's policies, had been shot in 1937 (p. 155). Nonetheless, John XXIII invited observers from the Moscow Patriarchate to Vatican II (p. 166).

The Second Part discusses criteria to judge John XXIII. G. Alberigo's portrait of "Angelo Giuseppe Roncalli: Saint, Christian and Pope" (pp. 173-187) hits the nail on the head by putting the accent on the human touch which characterized this great pope (p. 179), whose real miracle was his insistence on "aggiornamento" (p. 186). Twenty years in the East and eight in France enabled him to compare cultures and traditions, without, however, becoming a relativist (p. 187). To the question, "Is there a theology of John XXIII?" (pp. 188-209), Giuseppe Ruggieri answers that, of course, Roncalli was not a professional theologian, but a pastor (p. 188). Since Christians were not charged with keeping a museum, but with taking care of the garden of life (p. 195), he calls Roncalli's theology a "meditated liturgy, in order to nourish Christian life" (p. 209). For Giorgio Philibek's "Gospel of Peace" (pp. 210-221) John XXIII's "*Pacem in Terris*" is one of the most famous encyclicals in history. Published on 11 April 1963 it is addressed to all people of good will (p. 210). The encyclical sheds light on the confrontation between the superpowers in October of 1962, the whole text being translated for Khrushchev even before publication (p. 211). Shortly afterwards, on 10 May 1963, the Pope received the Balzan Peace Price (p. 214). Giorgio La Pira's motto, "Si

vis pacem, para pacem" (p. 222), is the significant title of Evgenij K. Silin's paper (pp. 222-229). According to La Pira, one cannot understand Marx without Isaias (p. 227). Yelena V. Kaliničenko's "John XXIII's Pontificate — a new stage in the development of the social teaching of the Roman Catholic Church" (pp. 230-245) divides this development into two periods: from Leo XIII to John XXIII, and afterwards (p. 233). John XXIII's *Mater et Magistra* and *Pacem in Terris* are two great social encyclicals (p. 235). In his "John XXIII and his roll in worldwide politics" (pp. 246-260) Nikolaj A. Kovalckij points out that John XIII's successes are all the more remarkable in view of the tragic Cold War scenery at the time (p. 246). It is pointed out also that John XXIII received Cuba's ambassador at the time when Cuba had been excluded from the Organization of American States (p. 252).

The Third Part is dedicated to "John XXIII and International Relations" (pp. 261-322). Taking his cue from Nikodim's defence of his thesis on John XXIII at the Moscow Intellectual Academy held on 15 April 1970, Vincenzo Poggi, SJ, deals with "John XXIII in the eyes of Metropolitan Nikodim" (pp. 263-281), he goes back and forth between Nikodim's career and John XXIII's own. Both were, according to Poggi, ecumenically minded, but Nikodim was more linguistically inclined than the future pope and bothered to assimilate the local languages (p. 268). In his "Back to the Crusades?" (pp. 282-287) Hilarion Alfeyev divides Roman Catholic history in two periods: before and after John XXIII (p. 283), and adds that such a promising opening as characterized his short pontificate came to a halt in the turn from the 80's to the 90's of the twentieth century (p. 284). Reflecting on his experience in Baltimore 2000, Alfeyev says that the Orthodox there wanted to show that not only uniatism is a method of the past, but also its consequences, whereas it soon became clear to the Orthodox in that session that Catholics consider Uniatism as absolutely normal. This seemed to be a mighty step backwards, reminiscent of 1439. Only through tenacious diplomacy did the meeting finally come together again for a half a day, but without either an agreed text or a communiqué (pp. 286f). Although Alfeyev does not address the intricate historical and moral issues behind these statements, his version helps us understand why things went wrong at Baltimore. Aleksej V. Judin's "Does *Dominus Jesus* abandon John XXIII's ecumenical heritage?" (pp. 288-297) answers that only a superficial reading of the documents could make us answer in the affirmative. In effect, *Dominus Jesus* is made out of quotations from Vatican II (p. 288). Archpriest Vsevolod Čaplin, in his "Religion and Conflict: Sources of the Problems and Ways of Resolution" (pp. 298-302) looks at the current crisis and considers it to be not due to religion as such (p. 299), but to political power, with its tendency to use religion for its own purely profane ends (p. 299). Leo-Gabriel Taivans discusses "John XXIII and Catholicism in the Baltic States..." (pp. 303-311) and comes to the conclusion that the Catholic Church in the Baltic States is characterized by a passive acceptance of Vatican II (pp. 308f), so that it comes as no surprise that the clergy there welcomed *Dominus Jesus* (p. 311). A more positive — ecu-

menical — tone is struck by Olga V. Černisheva in her "Reciprocity of Catholics and Protestants in Sweden after Vatican II" (pp. 312-321); for example, after John Paul II's visit a follow-up, a meeting, the first of its kind, was organized between Catholics and Lutherans (pp. 318f).

The Fourth Part is dedicated to the "International Significance of John XXIII's Activity" (pp. 323-417). Alberto Melloni speaks of "The Spring of Peace: John XXIII's Diplomacy" (pp. 325-343) and reports, for example, of the Pope's meeting with Aleksej Adzhubej, Khrushchev's son-in-law and envoy, although in spite of the Pope's own demand the minutes of the meeting were not published by the *Osservatore Romano* (p. 329f). But many other delicate international problems were up in coming, of which the names of Mindzenty (pp. 333f) and Beran (p. 335) are but two examples. The reactions to *Pacem in Terris* were mixed in the USSR (p. 341) and the Pope was blamed when Italian Communists received more votes (p. 342). Kennedy was, somewhat belatedly, positive (p. 343). Natalia N. Potashinskaj's "John XXIII's Eastern Policy and Vatican II" (pp. 344-354) points out that John XXIII started out, in his *Ad Petri Cathedram*, with a condemnation of atheism but opted for a council without condemnations (pp. 345, 347). Taking up Huntington's thesis as to the clash of civilizations (pp. 355, 365), Tatjana Zonova's "The Diplomacy of the Holy See in the prevention and the resolution of conflicts" (p. 355-366) shows how John Paul II's diplomacy became an instrument of dialogue (p. 359). Sergio Bernal speaks of "John XXIII and his Dream of Peace: the actuality of the testaments of the pope for international order" (pp. 367-379). Dismissed as a transitional pope he deceived this superficial assessment (p. 367), not only because he addressed all people of good will (p. 368), who lent him a willing ear, but also by conjugating material progress with the spiritual (p. 370). Andrej B. Zubov discusses the delicate issue of "Perspectives of new relations of the Russian Orthodox Church and the Russian State" (pp. 380-391). While both Church and state in Russia have declared their independence (pp. 380f), difficulties over a possible visit of the pope to Moscow (p. 382) result from the place occupied by a dominant religion (p. 383). Two interesting statements: We Orthodox are ashamed of what the Roman Catholic Church had to put up with since 1917 (pp. 389f); whereas previously it was the altar which used the throne, now it is the other way round (p. 390). With statistics in hand, Mixail P. Mčedlov, in "Tolerant Tendencies in Roncalli's age and today: Socio-political orientations of the faithful in Russia" (pp. 392-407), tries to show the impact of religion on society. *Dominus Jesus* is not on a level with John XXIII (p. 396). The Church is listened to even by non-believers (p. 407).

In this interesting exchange of views, I miss a list of abbreviations for words such as MOT on p. 239.

E. G. Farrugia, S.J.

Patristica

Hector Scerri, *Koinonia, Diakonia and Martyria. Interrelated Themes in Patristic Sacramental Theology as expounded by Adalbert-G. Hamman O.F.M.* (= Melita Theologica Supplementary Series 4), Zabbar, Malta 1999, pp. XII + 418.

We often use words without knowing precisely what they mean. Such is the case with the terms *koinonia*, *diakonia* and *martyria*. Often thrown around by people with a smattering of theology they end up distracting our attention rather than illuminating it. Somebody was bound to take up these three semantic dragons and study them in their habitat so as to confront use with origin and so evaluate their current usage. This is what Hector Scerri does in his doctoral dissertation written under the direction of Prof. Philip Rosato, SJ, at the Pontifical Gregorian University and successfully defended in1998. Taking his cue from the reflections of the well-known French patristic scholar Adalbert-G. Hamman (1910-2000) Scerri was able to marshal from the huge arsenal of Hamman's writings a whole array of reflections welded into a serviceable synthesis.

An introductory chapter elucidates the revival of scholastic sacramental theology and the return to the Christian sources as background of Hamman's work. Here Dom Prosper Guéranger (1805-1875), leading figure both in the movement to renew the liturgy as well as the monastic life, may be taken as indicative of forthcoming trends (pp. 42f), a development which made it inevitable to return to origins in search for insight into our present; hence, the need of *ressourcement* (p. 46). The immediate context was the social ferment in post-war France, with de-colonialization, worker priests and what not (p. 51). Hamman approached problems guided by the patristic vision of Matthias Scheeben († 1888), who in turn led him to discover St Hilary of Poitiers (p. 57). Pursuing his studies at the University of Strassbourg he had as his teachers Albert Ehrhard († 1940), Michael (later Cardinal) Faulhaber († 1952) and Karl Adam († 1966), and, later on, Guillaume Mollat († 1968) as well as Étienne Gilson († 1978). Hamman's meeting with Henri de Lubac and his *Catholicisme* and *Méditation sur l'Église* gave him his bearings, as did his friendship with H.U. v. Balthasar (p. 73), to cite but a few examples. As a writer, Hamman soon showed himself to be a leading exponent of the values of the social facet of theology (108).

So much for the Prologue (pp. 13-108). With the Dialogue (pp. 111-283) we enter into the heart of the matter, aptly sub-titled: "Adalbert-G. Hamman in Dialogue with the Fathers of the Church: From *lex orandi* and *lex credendi* to *lex vivendi*." Hamman signalizes koinonia, or communio, though the two terms are not perfectly equivalent, as the heart of the patristic sacramental synthesis, parsed by the cadences of baptism and the eucharist (p. 112). For Hamman, the eucharist is the sacrament of divinization (p. 130), a theme first developed by Hilary of Poitiers (p. 130). Through the eucharist the cele-

brating community becomes koinonia in action, whereby Bo Reicke's influence on Hamman is felt (p. 137). The way back from the altar is the community; suffice it to remember that both St Justin and Tertullian became Christians through the example of Christian fraternity (p. 159); here the example of St Pachomius, founder of the monastic koinonia, who, as a prisoner, was struck by the charity shown him by Christians and decided to become one of them, is surprisingly omitted. Life thus becomes one big eucharistic celebration (p. 164). Diakonia, in turn, spells out the meaning of the sacraments by extending their celebration into the social sphere, the service of love (p. 167). This holds true in a special way of the eucharistic synaxis (p. 204). But whereas extension here is certainly not meant as something supplementary, an eastern theologian might prefer to speak of the *continuum* of divine and human service and of the presence of the one selfsame Jesus Christ, in liturgy as well as in social charity, though in different modalities. Going beyond the obligatory reference to deacons and deaconesses, Scerri points out that the West was more circumspect about deaconesses than the East, with the *Traditio apostolica* ignoring their existence, and the Ambrosiaster and the Council of Nîmes of 394 holding out that deaconesses are of a Montanist or a Priscillianist origin, and so forth (pp. 225f). It was precisely the service martyrs rendered to society in terms of uplifting, healing and orientation that made them so popular (pp. 226f). Furthermore, the prime instance of the witness, or *martyria*, Christians bear when fortified by sacramental grace, is Jesus (p. 230). All this helps elucidate a word, easily amenable to ideological abuse: it is union with the paschal mystery of Christ, rather than the suffering endured, which gives us the key word (pp. 232f), whereby the ecclesial dimension is uncovered: martyrdom helps authenticate Church life by showing the fruitfulness of Christ's passion (pp. 237f). The real meaning of *martyria* is shown by the fact that "martyr" and "confessor" were used interchangeably from the second century onward. As for the Acts of Martyrs, they often served the need of bringing out what is specifically Christian, rather than recording exact facts for future memory, and thus served as a catechesis rather than as a a chronology (pp. 242f). This confessing is in turn brought out by the word *photismos* for baptism, for which Scerri offers examples from Church Fathers such as Clement of Alexandria (p. 244), but for which he could have piled up examples from the liturgy in the East. In reference to the *Shepherd of Hermas*, Hamman opined that *sphragis* refers primarily to baptism and only secondarily to penance and to martyrdom (pp. 249, 251). With the baptism of blood, confessing is sealed in blood (p. 254). We are only one step removed from the need to celebrate the eucharist at the shrine of martyrs and to commemorate their *dies natalis* by the eucharist (pp. 279f).

Evaluation and prognosis follow in the Epilogue (pp. 285-353). On the positive side, Hamman helped re-discover, or infused new life into, worn-out words by means of patristic *ressourcement* (pp. 291f), if only by showing how much that is at stake in the Church rests on this tripod (p. 292). And yet, by

explicitating their organic interrelatedness, he created a new audience for the Fathers and managed to make the question of relevance, at the height of his career, a major issue in the theory of science, endemic to the very concept of Church through her sacramental reality (pp. 297f). On the debit side, Hamman seems to neglect certain essential aspects by the brevity of their treatment, for example, of the sacrament of confirmation vis-à-vis baptism. Besides, his more descriptive rather than speculative approach to the Fathers and their questions succeeds in portraying accurately many aspects of their thought but without always delving deeply into its import (pp. 307f). Yet the merits far outweigh the limits, so that through the *ressourcement* movement, ultimately thanks to scholars such as Hamman, "the Church is coming to life in the souls of men" (R. Guardini). The *mirabilia Dei* must ultimately reflect, to talk with Pascal, both the grandeur and the misery of man, so that sacramental grace may transform the whole human being, as perspicaciously thematized by Hamman (p. 312). But though Scerri gathers much useful material about the relationship between eucharist and liberation, the effect is slightly diffusive. He is right, of course, to insist on the paschal ethic that is needed for an adequate appreciation of the eucharist on the three wavelengths of *lex credendi*, *lex orandi* and *lex vivendi* (p. 338).

Though it betrays the strains of academic endeavour, Scerri has won his academic stirrups through this first work, and makes us expect more.

E. G. Farrugia, S.J.

Rumenica

Nicolae Bocşan, Ion Cârja, *Biserica Romàna Unita la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869-1870)*, Traducerea textelor din limba latina: Alexander Baumgarten, Presa Universitara Clujeana, Cluj-Napoca 2001, pp. 695.

If one were a nineteenth century prelate heading for Rome and the First Vatican Council how could one think of immortalising oneself for future generations? One way could be by writing one's memoirs in the form of a travelog or diary and stashing it away in an archive to be discovered at some future date by hungry scholars. And this is exactly what Ioan Vancea de Buteasa (1820-1892), Romanian Greek Catholic Metropolitan of Fagaraş-Alba Julia, did. In November 1896, he left bucolic Blaj (Balázsfalva), his residence in Transylvania, still a part of the Hungarian Kingdom, for the more cosmopolitan Eternal City, accompanied by his secretary Victor Mihalyi de Apşa, who later also became a bishop, occupying the see of Lugoj and later succeeding Vancea as Metropolitan (1895-1918). His diary, edited by Mihalyi, was discovered among documents found in the old library of the Uniat Metropolia of Blaj and is today kept in the *Regional Department of the National Archive of Romania* in Cluj. Naturally, it constitutes the pièce-de-résistance of this volume. Like a mediaeval chronicle the diary incorporates all

types of information: travel impressions, descriptions of monuments of art found in and around Rome (churches, monasteries, catacombs and museums), a chronicle of the council, official documents, letters, decrees, memoranda and even the text of inscriptions found on historical monuments in their original languages: Italian, Latin and Greek. The diary is thus both a travel log and a chronicle illustrating the progress of the council. Edited by Mihalyi, it comprises 206 pages, written in an elegant hand and in somewhat archaic Romanian, full of Italian and Latin words and expressions. The memoranda and other official documents are found in the original Latin, but the authors supply a Romanian translation in the footnotes. These footnotes also comprise excellent biographical notes on the churchmen mentioned in the diary, with whom the Metropolitan of Blaj discussed matters or otherwise came into contact. Besides the critical edition of the dairy, the volume also contains two annexes with documents. The first is a set of twenty nine documents which include letters, press releases, circulars and other pieces of correspondence which relate to the activity of the Romanian bishops at Vatican I. Some of these texts are unpublished archival materials which come from difficult to secure Romanian collections. The third appendix is the critical edition of a much shorter document — an account of a pilgrimage to Rome undertaken by the Romanian Greek Catholic bishops almost twenty years later in 1886. The bishops passed through Budapest, Bologna, Florence, Rome, Naples, Genoa, Turin, Paris and Munich, before returning to Blaj. They had good taste. In Munich, they stayed at the *Hotel Bayerischer Hof*, which is still one of the most elegant, if not the best in the Bavarian metropolis. The existence of both the diary and the pilgrimage account testifies to the fact that travel accounts of this type were rather common among the Romanian prelates of the time. Mihalyi de Apșa later composed another diary collecting his personal notes as Greek Catholic Metropolitan and inserting his church community within the context of the political and ecclesiastical life of Austria-Hungary at the close of the nineteenth century. Unfortunately, the authors did not include it within their volume. It seems that it was usual practice among Romanian bishops in Austria-Hungary to leave a written memorial of their time of office. History is so much the richer — for today prelates might leave far less to posterity — so much business is efficiently but ephemerally conducted by telephone, computer, office dictator and other contemporary tools of communication.

Scholars of the Romanian ecclesiological scene — and they are unfortunately many too few — may well be pleased with this current publication, which as the authors tell us, is constructed or rather put out its leaves around the edition of this unpublished diary. The original idea was simply to publish the diary alone without commentary. Later other documents, such as the pilgrimage account were added as well as much introductory material. The introduction is divided into about six sections and geared mostly towards Romanian readers. It gives a general account of Vatican I based mostly on already published material and second hand sources. The other

sections appeal more to the western reader since they include a historical survey of the Eastern Catholic Churches and more particularly the Romanian Greek Catholic Church on the eve of the council, a report on the participation of Romanian Greek Catholic hierarchs in the work of the council, a good survey of the way the Romanian press in Transylvania reported on Vatican I and the activity of the Romanian bishops, and finally an account of the effects of Vatican I on the Romanian Greek Catholic Church itself.

But what is the intrinsic value of the diary, this juicy chestnut in the centre of the volume, for scholars and historians of the Romanian church? It would be entirely superfluous if the document simply repeated what has been published elsewhere about the council — and there are many excellent studies already available which base themselves on primary sources. But Vancea's diary allows us to gain a glimpse of Vatican I from the perspective of a particular Eastern Catholic ecclesiastical community of the epoch, which of course is not our own time. There is much with which we would disagree or cast into an entirely different perspective. But good historians are the faithful scribes and recorders, not the apologists or interpreters of history. It is their job to write and not re-write or still worse *invent* history.

Vancea was not the only Romanian bishop who assisted at the council. His colleague Iosif Papp Szilágyi of Oradea (Nagyvárad) was also in attendance, together with his own secretary Ioan Szabó, who later was raised to the dignity of bishop of Gherla (Szamosújvár). Much of the theological discussion at the council was naturally taken up by the question of papal infallibility and it was here that the two Romanians sharply diverged, although both had acquired a similar formation in the very latinized institutions of the period. Papp Szilágyi, the author of a tremendously popular manual of canon law (*Enchiridion juris ecclesiae orientalis catholicae* (Oradea 1862) -- which was practically the only one in existence at the time for the Eastern Catholic Churches, was a convinced partisan of papal infallibility, a position which coloured most of his writing for the council. Vancea, on the other hand, emerged as committed to the so-called minority clique among the bishops who opposed the doctrine. In this, he was certainly overshadowed by his more eminent colleague, Joseph George Strossmayer (1815-1905), friend and sponsor of Vladimir Solov'ev and bishop of Diakovár in Hungarian Croatia, who was one of the most vocal and eloquent proponents of the losing side. Vancea had probably espoused the minority opinion because of colleagues like Strossmayer in Austria-Hungary but also due to the fact that it better corresponded to the position of the Eastern Churches which balanced papal authority with episcopal jurisdiction and stressed the latter at the expense of the former. At an audience of Pius IX on 4 May 1870, Vancea even dared object that the definition of infallibility would place another dangerous weapon in the hands of the enemies of Roman Catholicism since they could easily warp its use to promote the oppression of the Church through intrigues and persecutions. The Romanian prelate instead called for the retention of Eastern Church tradition based on the decrees of the Council of

Florence, universally accepted by East and West at the time, but which did not include infallibility.

Vatican I held sessions from 8.12.1869 – 1.9.1870, but Vancea had already left Rome by the end of June and was back in Transylvania by the middle of July. He was therefore only able to participate in seventy-eight of the eighty-nine general congregations and four of the public sessions, although his diary makes reference to the seventy-ninth. The diary incorporates his four interventions (30.12.1869; 30.3.1870; 2.6.1870; 14.6.1870) during the council proceedings as well as his written observations concerning the draft of the dogmatic constitution *De Ecclesia Christi*. The latter mostly suggested alternate wordings of the text of the document but also the composition of another chapter — following the one which discussed the primacy, rights and privileges of the Pope — which would take up episcopal collegiality and the rights of bishops illustrated with canonical citations drawn from the ecumenical councils. In his interventions, Vancea contributed to the drafting of another dogmatic constitution, this time on the faith — *De Fide Catholica*. But his suggestions were mostly negative, although based on concrete observation — the rejection of errors of liberalism and modernism drawn from his personal experience at the reins of his own diocese in Transylvania. But his most startling intervention was his last, when he dared to contradict the findings of Joseph Baptiste Pitra, curia cardinal and unabashed expert on the history and canon law of the Eastern Churches. Pitra had earlier suggested that not all the canons mentioned by Vancea in his previous intervention were approved by ecumenical councils. This caused minor furore in the contemporary Romanian press of Transylvania: *Zise Pitra cum ca canoanele bisericii orientale sunt total falsificate!* (*Pitra spoke of how all the canons of the Eastern Church are completely falsified!*) (250). Vancea responded in his discourse of 14 June 1870, a speech which followed that of Gregory Yussef, the Melkite Patriarch. Vancea's intervention was a defence of the Eastern Christian canonical tradition as well as a plea to include within the *De Ecclesia Christi* a canonical tract approved by the Council of Florence which guaranteed the rights of patriarchs. This insertion, according to the Metropolitan, would also aid in attracting to Catholicism those *still alien to the embrace of the Holy Union* (i.e. Romanian Orthodox) — Vancea was far from ecumenism and obsessed with proselytising fellow Christians. He was also unable to look beyond his own limited ecclesiastical reality, as so many of his Eastern Catholic colleagues still are today. The Romanian press once again exaggerated the reaction of the curia to a foreigner who would dare contradict a prince of the Church. According to a contemporary report, the assembled prelates shot up from their seats as if bitten *by a tarantula*. Probably, this was based on the showdowns of Strossmayer with the same group. Actually, the account as given in the diary hints at a somewhat more subdued scene. The murmuring of the irate cardinals was silenced by Vancea who eagerly took up the role of *enfant terrible* of the council declaring that he found it impossible to return to his diocese without

having said a word in defence of the rite and canonical structures of his community. Calmed by this rejoinder, voices resounded within the great hall — *Placeat continuare! Audiamus illum! Libenter te audimus!* Order was restored and the audacious Transylvanian continued his discourse.

The diary also includes the text of two memoranda (20.3.1870; 4.5.1870) of Vancea. Both are significant, although the second is much more original in content. The first was signed by both Vancea and Szilágyi and bears the title *Memorandum quo fit declaratio intuitu Ritus et disciplinae Ecclesiae Graeco-Catholicae respectu habito ad Provinciam Ecclesiasticam Graeco-Catholicam Rumenam (Romanam) Fogaras-Alba Iuliensem per Episcopos hujus Provinciae in SS. Concilio Vaticano praesentes. Praesidio Deputationis pro rebus disciplinae ecclesiasticae electae exhibitum*. Divided into four paragraphs (rite / obligations of the clergy and hierarchy / religious and church needs / extra-canonical discipline), it proposed that the rite and discipline of the Greek Catholic Church should remain intact and untouched by the decrees of Vatican I in at least four respects: 1) Eastern Catholic bishops should not be obligated to visit their diocese every three years since this was too onerous an obligation; 2) Local synods should be convoked according to tradition; 3) Judicial rights of bishops should remain unchanged; 4) Eastern Catholic clerics should not be obligated to recite the breviary since a book of this type does not exist in their liturgical tradition and the practice is utterly foreign to their tradition. Although the authors contend that this first memorandum constituted the culminating moment in favour of preserving the individuality of the Eastern Catholic Churches, it is the second which catches the contemporary western reader's attention. Entitled *Memorandum quo momenta et modalitas Nationem Romanam Sacrae Fidei Unioni acquirendi S.Sedi Apostolicae homagiali in devotione proponuntur*, it is signed by Vancea alone, leaving aside the more conservative Papp-Szilágyi. It begins with an encomium of pride to the Latin origins of the Romanian people, direct descendents, according to the Metropolitan — he was expounding views indigenous to the *şcoala ardeleana* or Transylvanian school of home-grown intellectuals — of the Roman colonists imported by Trajan from verdant Italy to populate the dusty steppes of Dacia: *Natio Rumena, quae propria vulgari "Romana" vocatur, originem suam habet a coloniis Romanorum per Trajanum Imperatorem initio saeculi IIi ab anno 105 usque 107 ad antiquam Daciam, devicto ejus Rege Decebalo, ex Italia translatis, quae proin hoc etiam e respectu singulari S. Sedis Apostolicae Romanae attentione digna est, tamquam talis, quae Italico reliquisque Latinae stirpis populis sanguinis vinculo connectitur, quam eo magis vero sacro quoque Religionis Catholicae foedere S. Sedis Apostolicae unire opportet...* (415) Their Latin origins supposedly gave the Romanians a special affinity with other exclusively Catholic Latin peoples and inclined them to union with Rome — the centre of Latinity. Actually modern Romanian is closer in many respects to Catalan than to modern Italian. Then too, this completely ignored the later history of the Romanians which brought them into contact with the Slavic and Orthodox East and made

Romanians, as a whole, representative of Eastern Orthodoxy rather than Latin Catholicism. The hierarch of Fagaraş ends with a request to establish a Romanian Greek Catholic mission at Vidin (today in Bulgaria) (420), where a near-by Orthodox parish had turned Catholic. The mission could act as a springboard for future Catholic activity in the Kingdom of Romania as well as in areas of the Turkish Empire inhabited by Romanians. But the bombshell included in the memorandum was Vancea's request for the elevation of the see of Fagaraş-Alba Julia to the status of a Romanian Catholic Patriarchate in Transylvania or to an almost equivalent status reminiscent of the *Esarcatul Plaiurilor* which existed in mediaeval times. But he approaches the issue in a rather negative way — from a position of defence against the *schism* as well as from the Occident rather than from the Orient. A Romanian Catholic Patriarchate would serve to protect Romanian Greek Catholics against the incursions of the Romanian *schismatics* in Austria-Hungary — the Romanian Orthodox had just succeeded in emerging from beneath the tutelage of the Serbian metropolitans or patriarchs and had been granted a metropolitan see of their own at Sibiu (Nagyszében-Hermannstadt). Finally, Vancea looked to the existence of Latin Patriarchates such as those of Venice-Aquilea and Lisbon to provide a pretext for the foundation of one in his own community. It would be amusing to read the reaction of Blessed Pius IX to this proposal. We are also told that Vancea prepared a sort of memorandum describing his ecclesiastical community, its rite and usages, for the American prelate James Gibbons of South Carolina. This is undoubtedly the same Gibbons who earned himself such an infamous reputation when dealing with the Uniat immigrants to the United States and helped set them on a course of amalgamation with Russian Orthodoxy.

Vancea's diary is not only confined to the doings at the council. It also, as we have already noted, records the impressions of the prelate and his secretary as they visited the sanctuaries of the Eternal City and observed Roman life — to which, once again on account of their Latin origins, they felt intimately bound. On the morning of 20 February, the Metropolitan and his secretary toured a number of churches in the centre of Rome: San Giacomo degli Incurabili, Gesù e Maria of the Franciscans, S. Girolamo degli Schiavoni (the church of the Croatian college), San Ignazio and Santa Maria in Via Lata. But these were nothing compared to the spasms of exaltation they enjoyed when they viewed Trajan's column and thought once again of their beloved Romanians — descendents of his proud warriors. On a following occasion, they observed and commented on the Roman carnival at the beginning of Lent. Another February morning, they walked through the Jewish ghetto on their way to the island in the Tiber and the church of San Bartolomeo. They noted the filthy, crowded dwellings of the Jews, of whom some six thousand lived in the city, the rag merchants with their scraggly wares and the Jews themselves, who according to the prelates, gazed on with tortured faces since *they bore the wounds of the ancient curse which their ancestors had called upon themselves by demanding the blood of the Son of God.* They

visited all the Roman tourist traps and holy places, but also did not neglect popping into the *Collegio Greco* and its church of Saint Athanasius, both of which played a particular role in Romanian Greek Catholic Church life of the past. At the college, the students were divided into three sections named for Saints Basil, John Chrysostom and Nicholas. In the chapel were icons of four church fathers of the Eastern Church over which hung an inscription with the verses of the *Magnificat* in what the Romanians correctly pointed out were the liturgical languages of the *Greek* Church: Greek, Arabic, Slavonic and Romanian. They copied down — in Greek — the inscription on the church façade: *Eis Timen Tou Theou kai Mnemen Tou Agiou Athanasiou*. (327) But it was the church of Sergio e Bacco, or as they called it, *Santa Maria del Pascolo*, which earned their particular attention, with its famous *Lithuanian* icon of Our Lady of Żyrowice — actually from the Orthodox monastery of Žirovicy in today's Belarus — which they erroneously transcribed as *Lyrowice* — or is this a misprint? At the church, they were shown a document — which they reproduced in full in the original Italian — which testified to the fact that the Russian government had given up all pretensions to the church — a right of patronage which the tsars had inherited from the Polish kings. But of much greater interest for Vancea was the grave of his predecessor — the renowned Transylvanian bishop-activist Baron Inocenţiu Micu-Clain (Klein) de Szád complete with a Latin inscription — *Ioanni Innocentio Lib. Bar. Klein Valachor. Graec. Ruth. et Rasc. Episcopo* — placed there by his brother.

To end, we must mention a few serious deficiencies of the volume. There are numerous misprints and orthographical mistakes — not only in Latin and Italian, but also in the Romanian texts. The book has no index of any kind which makes it extremely difficult to use. The footnotes are also inconveniently placed, at the end of each chapter instead of at the end of the book and are subsequently difficult to find. Finally, my copy, at least, was lacking about twenty pages, in place of which others — completely out of order — had been attached.

C. Simon, S.J.

Raymund Netzhammer, *Bischof in Rumänien. Im Spannungsfeld zwischen Staat und Vatikan* (Herausgegeben von Nikolaus Netzhammer in Verbindung mit Krista Zach), Verlag Südostdeutsches Kulturwerk, I, II (Veröffentlichungen des Südöstdeutschen Kurlturwerks - Reihe B: Wissenschaftliche Arbeiten Herausgegeben von Anton Schwob Bände 70-71), München 1995-1996, 1-774; 775-1765 S.

Nikolaus Netzhammer, *In verbo tuo. Raymund Netzhammer O.S.B. Erzbischof von Bukarest 1905-1924*, Editura Archiepiscopiei Romano-Catolice de Bucureşti, Bonn 2003, 1-178.

It is one of the defects in contemporary scholarship of the Eastern Christian Churches that Romanian Christianity is given such little attention, although its Orthodox Church is the largest in terms of numbers of faithful after the Russian Orthodox Church and its successors and the territory of today's Romania was fertile ground for numerous Christian ecclesiastical communities and sects, both oriental and occidental — one thinks of the Armenians, both Orthodox Gregorian and Catholic, as well as the much more recent Unitarians, Adventists and even little known indigenous cults such as the Tudorians. These two publications help to bridge the gap, at least for those who are lucky enough to read fluently German. They are concerned with twentieth century Romanian ecclesiastical history and more specifically the time before, during and after the First World War when Raymund Netzhammer, the central figure, exercised his apostolate as Archbishop of Bucharest. The second book is more a work of apologetics defending the figure of the archbishop, justifying him before the attacks of his enemies and presenting his life to those little acquainted with it.

But the first two volumes contain verbatim the contents of the archbishop's diaries spanning a period covering 1905-1926. And these are handsome, magnificently produced tomes, lavishly illustrated, tastefully bound and beautifully printed. The editors — chiefly the great nephew of the archbishop — certainly deserve a word of congratulations and thanks for having so lovingly compiled such richly designed and perfectly presented scholarly materials. They come together with lavishly prepared and researched indexes. Besides the diary itself which extends over almost one thousand five hundred pages, the volumes include introductions, a biography of the archbishop, historical prefaces and afterwards by the archbishop's grand-nephew Nikolaus, lists of sources including a collection of thirty-three documents dealing directly with Raymund Netzhammer, lists of published and unpublished works of Netzhammer (one hundred eighty two texts are listed including thirteen books and four unpublished manuscripts which deal with a vast gamut of subjects: natural science, geography, church history, Romania, travelogs, numismatica — the archbishop was also an avid coin collector — and archaeology), a biographical chronology, a list of illustrations, two very extensive and most useful indexes (persons/places and things) and a final commentary on the diary. The value of material presented in this manner can only be multiplied and the volumes are indispensable study guides for all students of the ecclesiastical and political situation of early twentieth century Romania and the Balkans. Any criticism about the content of the volumes must be balanced with the finality of these words of praise.

What about Raymund Netzhammer, the protagonist of this bit of history? He was born into a German peasant family, baptised Albin — Raymund was his monastic name — entered into Benedictine religious life, was professed and ordained a priest all in the last years of the nineteenth century. He had chosen the Swiss German speaking abbey of Maria Einsiedeln, known to tourists for the ornate baroque decoration of its church as much as to pil-

grims for the piety of its inhabitants. To enter, Netzhammer renounced his German passport for a Swiss one. He became known for his practical abilities as much as for his supernatural life of prayer. Having come into the world at a time when his fellow humans were advancing in their efforts to pierce the great scientific mysteries of the universe and harness them for empirical purposes, his first love was the natural world and the unbending laws which governed its rhythms and sways. Expert in physics and chemistry, which he taught as a young religious, he was captivated by mathematics, geography and cartography, topography and radiology, the fundamentals of engineering, land surveying, geology and speleology. Even in his diary he faithfully records his own body temperature during a serious illness as well as the barometric pressure of the atmosphere and surrounding climatic conditions. Towards the end of his life, he was able to resurrect some of these interests. Around and about the island hermitage which he inhabited, prehistoric artefacts had been found. Netzhammer was able to visit the excavations and indulge a long cultivated passion for archaeology. His first book was a textbook of trigonometry. A biography of Paracelsus followed and finally, when already in Romania, a study of the Dobrugea in ancient times. Another interest was organs and organ building. He first encountered his future friend and monarch Carol I, together with his consort, the morbidly eccentric royal poetess Elisabeth von Wied — better known under her pseudonym Carmen Sylva (=Forest Song) — when they came to Einsiedeln as tourists in order to inspect the new electric organ. Netzhammer was asked to show them the novelty. He was first sent to his adopted country as the superior of the Catholic seminary in Bucharest and as a science teacher. He received his appointment while on a trip to Scotland and needed to traverse all of Europe to reach his destination from the dour but homely North to the passionate but capricious Balkan *Orient* — as he called it — full of intrigue and peril. He stayed but a short time. Recalled to Einsiedeln, he was sent to Rome where he served a short term as the Rector of the *Collegio Greco*. Already in Romania, he had become acquainted with Orthodox churches and monasteries, together with higher Orthodox churchmen such as Metropolitan Iosif Gheorghian, primate of Romania, with whom he later forged a friendship. As superior of the Greek College, he was able to continue his study of the Christian Orient above all through personal contacts. But this idyll lasted but a year. He was swiftly appointed to the post of Latin archbishop of Bucharest, a position which was avoided rather than coveted, because it took unparalleled reserves of patience and tact to fill it. Netzhammer himself declined as did the chapter of his monastery, but the pope insisted — you are a religious, he told the Benedictine, and you must obey — and Netzhammer accepted out of duty. Here begins his diary. Netzhammer arrived in a world more of yesteryear than today — still peopled by the kings, queens, counts and in Romania, feudal *boieri* of yore in all their flutter and fury, who even yet wielded power and around whom the newly appointed archbishop needed to tread lightly. His situation was complicated by the fact

that Orthodox Romania, like a few other Balkan kingdoms, was ruled by a Roman Catholic king and a Protestant queen — both like Netzhammer of German blood and culture. Modern Romanian royalty was of the house of Hohenzollern-Sigmaringen, related to the Prussian monarchs but of a collateral Catholic line. But the constitution stipulated that, in an effort to please the most Orthodox Russian Empire of the Tsars, the successor to the throne be of Orthodox religion — like the majority of his subjects — and this proviso caused infinite headaches both for the Roman curia and for their representative *sur place*, Raymund Netzhammer. The situation became acute when Carol I, whom Netzhammer appears to have genuinely liked and admired, died and was replaced by his more weak-willed but pious nephew Ferdinand I — Ferdinand was himself an exception to the rule which only concerned the children of the monarch — who despite his private devotion to the Roman faith proceeded to baptise and raise all of his children as Eastern Orthodox in a bid for popular support. Naturally, this chagrined the impeccably principled Teutonic archbishop. Ferdinand was refused absolution, de facto excommunicated and was pronounced unable to fulfil his Easter duty — all this dirty linen fills many pages of the archbishop's diary.

Taking the advice of the pope — *Be a good Romanian!* — to heart, Netzhammer, expert in geographical studies, strove with true Teutonic *Sitzfleisch* to learn all about Romania's *Land und Leute*. He assimilated the language and was able to converse and even preach in Romanian, as well as in several other idioms — a vital asset when dealing with the diplomatic community of the capital. When the Vatican sided with the Hungarians over the creation of the Magyar speaking Hajdúdorog Greek Catholic diocese, carved, according to the Romanians, out of Romanian ethnic territory, Netzhammer lodged a protest and even visited out of solidarity his Romanian episcopal confreres in still Hungarian controlled Transylvania. But in time, he was against — especially after the foundation of Greater Romania — too much assimilation for Latin rite Catholics in Romania, who, he felt, were gradually defecting to the Orthodox majority. On the other hand, he noted few conversions but much cultural interest in Latin rite Catholicism among the westernised Romanian aristocracy and intelligentsia. Netzhammer's role during the time of the German occupation of Bucharest during the First World War is negatively assessed by the Orthodox but must be reviewed with the aid of all pertinent documentation. It is sure, however, that the good archbishop was a dogged partisan of the Gregorian calendar — perhaps a by-product of his scientific training and desire for astronomical accuracy — and he rather foolishly tried to persuade both the Germans and the Austrians to force the Romanian state and church to accept the papal reform as a means toward further westernisation of Romania's national orientation — in Netzhammer's view, Romania should look in the future less towards Constantinople and Moscow and more towards Vienna and Rome. But this, for all who are aware of Romania's future history, was but wishful thinking.

Netzhammer's attitude toward the Orthodox church is more problematic. The archbishop was sincerely interested in its culture and history, cemented numerous friendships with Orthodox clergy and laity, including Miron Cristea, Romania's future patriarch with whom the Benedictine conversed amicably in his native German, admired Orthodox singing — several times he commented on the beauty of the choral mass — and liturgical pomp and cheerfully visited Orthodox churches and especially monasteries. His description of an elderly Orthodox pop at the funeral of Carol I is a classic, striking in its warm sympathy for a venerable cleric from another confession whom Netzhammer never met but merely observed. It deserves to be quoted:

Unbekümmert um Hof, Klerus und die übrigen Betenden stieg ein ehrwürdiger Pope mit langem weissen Bart seitwärts, die Blumen und Pflanzen zurückschiebend, zum Paradebett hinauf. Ein Hofdiener wollte ihn abhalten, der Alte achtete aber seiner nicht. Oben nahm er den Potcap (his priest's hat — Netzhammer frequently inserts Romanian words especially from church usage to add to a sense of local flavour) ab, so dass ihm die weissen Haare über die Schultern fielen, kniete nieder und küsste voll Ehrfurcht zum letzten Abschied die Hand seines toten Königs. Der Priestergreis war der Pfarrer der kleinen, aber wie ein Schmuckkästlein hergerichteten Kirche Stejar, welche in den Garten des königlichen Schlosses hineinrägt und den König als unmittelbaren Nachbar zum grössten Wohltäter hatte... (I, 534).

Vignettes such as these are priceless above rubies! Netzhammer was also deeply interested in the veneration of the Egyptian soldier saint Menas by the Orthodox Romanians, visited sanctuaries connected with the Coptic martyr — the nebulous obscurity of the *Biserica Vergului*, akin to a jewel-casket with its twin images of the warrior saint ensconced in silver, all amidst the clatter of Bucharest, is unforgettable — and he even published a monograph on the subject: *Die Verehrung des hl. Menas bei den Romänen. Eine Skizze.* (Bukarest 1922) — adepts of hagiography take note! Earlier when a French priest stationed in the Romanian capital claimed that Orthodox Metropolitan Calinic Miclescu, Romanian Orthodoxy's first autocephalous primate had died a Catholic, Netzhammer reacted with characteristic *sang froid* despite rising Orthodox protests and a Te Deum sung in the Bucharest cathedral thanking God for successfully protecting his Orthodox flock against papist calumny. But clearly Netzhammer was no Max von Sachsen — the princely cleric and highly irenic, before his time, peritus on the Orthodox East. Netzhammer personally knew Max and on one occasion even escorted him around Orthodox Bucharest, introducing him to Orthodox dignitaries. But their views on the Orthodox were clearly different and Netzhammer was more a child of his time, more a Michel d'Herbigny — in a number of ways! — than a Max von Sachsen. Any positive evaluation of Romanian Orthodoxy by Netzhammer — and there are such moments and quite a few of them in the diary — must be balanced against his highly negative appraisal of Orthodoxy and *Orthodoxismus* given in his private letter to Austro-Hungarian Foreign Minister Ottokar Graf Czernin which the arch-

bishop wrote — probably with the utmost discretion — in January 1918, still unsure whether the Dual Monarchy might emerge victorious in the Balkans after the final end of the world conflict (II, 1525-1533). Netzhammer stressed that *Orthodoxismus* — he meant Orthodoxy as a state church in its most negative aspects — and especially Russian *Orthodoxismus* should be viewed as the greatest enemy to the Hapsburg monarchy and must be stopped in its tracks as soon as the time was ripe. The Monarchy should erect as many defensive walls as possible against Orthodoxy (*möglichst viele Scheidewände*) — one of the best of which is the Gregorian calendar! Romanians would no longer celebrate their holidays together with the Russians and an abyss would be forged between the two communities of believers. Since the schism was born of politics rather than religion or dogma, union could likewise be achieved through political means! One might pretend that orientation towards the Vatican rather than Russia is likewise directed towards a foreign power, but according to Netzhammer as well as to many pre-unionists of the time, the Vatican is universal not particular and although the Roman Catholic church is international it acts in every land and people as a national and patriotic institution. Clearly, Netzhammer dreamt of a Catholic future for his Romania under Hapsburg tutelage. An idea not easily reconcilable with Netzhammer's own grand-nephew's assertion that at the time it was common to hear the saying according to which every land except Italy possessed but one embassy in foreign lands. Only Italy had two — that of Italy and that of the Holy See! In only a few years, Netzhammer ironically suffered as a cause of this factor, after Rome's Italian curial cardinals and papal nuncios ceased to support Hungarian and German Latin Catholic interests in Romania and instead, hoping for an ample harvest of souls, turned to the Romanian Greek Catholics as catalysts in a unionist venture which they hoped — Eugène Cardinal Tisserant, otherwise so perceptively brilliant, was supposedly a prime exponent of these mistaken machinations — would bring all of Orthodox Romania into the Catholic fold. Netzhammer's own feelings towards the Romanian Uniat Greek Catholics were rather ambiguous. He risked his reputation by erecting from scratch and consecrating with holy oils — in the oriental rite but in Latin pontificalia! — a church for Greek Catholics in Bucharest still before the acquisition of Transylvania — a high Romanian official accused him of driving a stake through the heart of the Romanian people by raising up a Uniat church in the middle of the capital. But after the First World War, Netzhammer became convinced that the Greek Catholics were working with the Orthodox against Latin Catholic interests in Romania — his characteristic phrase: *die marschieren nicht mit uns*! His comments will not please everybody, particularly his negative assessment of prominent Greek Catholic clergy, especially Prince Vladimir Ghica, scion of Moldavian *hospodars* and a candidate for beatification who later died in Communist captivity, but who during Netzhammer's time worked to replace Romania's Germanic orientation with a Gallic one.

It is Netzhammer's golden pen and his way with words which most attracted this reviewer. Since he wrote at the end of the Victorian era with its long phrases and monotonous descriptives — hallucinatingly complex German *Schachtelsätze* were notorious but *de rigeur* — the archbishop was not entirely free from such faults. But in general, he writes a clear but *personally* nuanced German — after all a diary is a very *personal* document not usually meant for publication — which is both vividly expressive and ripe with caustic and rather daring comments. His sentences recalling the Orthodox priest at the funeral which we have already cited is one example of his art. Another regards the five *Pater Nosters* which Netzhammer and his entourage prayed for Carol I at his wake which they recited, kneeling and loud, in *deutscher Sprache für den deutschen Mann* (I, 532) — Carol I was Romania's first modern king and the language of his kingdom was hardly *Deutsch*! — but Netzhammer's meaning is clear as is his affection for his old *Stammherr*. His description of the preparations for and the actual ceremony of Ferdinand's *non-denominational* coronation is worthy of contemporary television coverage. None of us were present, but Netzhammer was — standing in the bleachers viewing the proceedings, hurrying through the muddy alleys in full regalia to catch a glimpse of the parade, and dining in the grand *Unirea* chamber amidst the crystal and silver pewter of the coronation banquet together with the flower of Balkan nobility — his table companion was the vivacious Madame Butculescu whose fiery eyes could not get enough of the violet cassocks of the Uniate prelates and who dared question her stolid clerical companion why he had not thrown a scarlet mantle about his austere Benedictine shoulders like his more flamboyant Hungarian brethren of the cloth. It is indeed enough that Netzhammer cared so much as to transmit to us the full course of events in all their splendorous detail. His final remark that the coronation *was secular, all too secular* is a pithy gem of its kind.

Lastly there is the matter of Netzhammer's dismissal and recall. Those who are familiar with the mystery of Michel d'Herbigny are likely to be tempted to compare. But the cases are different and there is no taint of the possibility of moral scandal in the Netzhammer agenda. His grand-nephew argues for full rehabilitation, the guiltlessness of his ancestor and the existence of a Roman cabal and that is his good right. He is convincing but we cannot but wonder if the author *doth protest too much*. Like the good judges of antiquity we must *audiatur et altera pars* and wait until we can examine both sides of the pertinent correspondence. In any case, Netzhammer's last years, although spent in virtual banishment on a small island belonging to his monastery in Switzerland do not seem as tragic as those of his Jesuit contemporary. He retained his intellectual curiosity and scientific acumen to the end, publishing at least two histories of his isolated *Heimat* and even becoming interested in its pre-historic past as well as acting as the practical curator of a small museum collection of ancient artefacts — the fruit of contemporary archaeological excavations. A long way from Romania and Rome

as well as from the intrigues of the court, both royal and papal, but as another king tells us — not Carol or Ferdinand but King David — the earth is the Lord's, the universe and all that dwell within it. I surmise that Netzhammer with his love for geology and archaeology might have liked that quote.

C. Simon, S.J.

Russica

Itala Pia Sbriziolo, *La meravigliosa storia del Klobuk bianco di Novgorod*, Roma, Editrice "Il Calamo", 2003, pp. 122.

Questo libro riproduce in russo, volge e commenta in italiano la tradizione del *Klobuk bianco di Novgorod*. La *povest'*, redatta probabilmente fra il s. XV e il s. XVI, narra di Costantino imperatore che colpito dalla lebbra e sollecitato in vista della guarigione a bagnarsi nel sangue di bambini, rinuncia a farlo per risparmiare degli innocenti. In sogno Pietro e Paolo gli appaiono e lo esortano a ricorrere a papa Silvestro che, calunniato, è fuggito nella campagna romana. Il papa ritorna a Roma e battezza Costantino, che guarisce immediatamente e fa una generosa donazione alla Chiesa. Vorrebbe anche porre sul capo del papa la corona imperiale, ma Silvestro rifiuta. Di nuovo Pietro e Paolo appaiono in sogno a Costantino e suggeriscono di cingere il capo del papa di una tiara candida. L'imperatore la fa eseguire. Quindi entra solennemente in chiesa con i paramenti imperiali. Si avvicina all'altare e cinge il capo di Silvestro della tiara bianca. In seguito, Costantino si trasferisce nella seconda Roma, che prende il suo nome. Passano gli anni e la prima Roma corrompe la sua ortodossia. La tiara deve lasciare Roma e passare alla seconda Roma, ma rischia di perdersi in un naufragio. Da Roma riparte nuovamente, ma siccome è già predetta la conquista di Costantinopoli da parte degli Agareni, la tiara è spedita da Costantinopoli in Russia, a Novgorod. Ecco perché il vescovo della Grande Novgorod porta in capo il klobuk bianco, piuttosto che nero. L'antica tradizione russa suppone la conoscenza degli *Acta Sylvestri*, della *Donatio Constantini*, della *Translatio imperii* e dell'idea della *Terza Roma*. L'autore della Premessa sarebbe l'interprete Dmitrij Danilovič Gerasimov. Questi viene a Roma nel 1525, con un'ambasciata russa a Clemente VII. Per l'ottimo latino in cui si esprime Gerasimov suscita l'ammirazione del prelato umanista Paolo Giovio. Giovio lo chiama, in un suo scritto sull'ambasciata russa, Demetrio Erasmio. Però il "Ritratto di Demetrio" della pinacoteca gioviana non è suo, bensì di Demetrio Calcondila, maestro di greco a Milano. La curatrice chiama Gerasimos "piccolo greco". Invece, secondo N.A. Kazakova, Gerasimos nascerebbe a Novgorod e si formerebbe umanisticamente in Livonia. È vero che tratta con il vescovo Gennadij di Novgorod. Traduce infatti in russo, insieme a Vasilij Vlasij, testi per la Bibbia del vescovo di Novgorod e trattati antigiudaici per fornire a

Gennadij risposte ai "giudaizzanti". Gerasimov collabora anche con Maksim Grek nella traduzione di testi teologici greci, ma lui traduce dal latino in russo quanto Maksim ha tradotto dal greco in latino. Se l'altra *povest'* "Slovo kratko", qui menzionata, è attribuita al domenicano croato Veniamin, la connessione fra klobuk bianco e Dimitrij Gerasimov è meno probabile. Pure di identificazione difficile è l'archivista Giacomo, di cui parla la Premessa attribuita a Gerasimov. Comunque il libro è un buon contributo alla conoscenza della storia ecclesiastica russa e al ruolo che vi ha la Grande Novgorod.

V. Poggi, S.J.

Spiritualia

Hilarion Alfeyev, *L'univers spirituel d'Isaac le Syrien*, Avant-Propos de Mgr Kallistos Ware, Traduit du russe par Dom André Louf, (Spiritualité Orientale, n° 76), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 2001, p. 360.

En 1983, Sebastian Brock put identifier la totalité de la deuxième partie de l'oeuvre d'Isaac dans un MS de la Bodleian Library à Oxford (p. 35, cf. OCP 2002, 553). La thèse d'Alfeyev qui vient d'être publiée ici est dédiée à Sebastian Brock, avec lequel il a fait son doctorat à Oxford. Elle est la première à en tenir compte (p. 36).

Dans l'aperçu historique tout au début, à la question si l'Église d'Orient était nestorienne, la réponse est qu'elle se trouvait en opposition verbale avec l'Église de Byzance (p. 25-26). Dans l'*Evergetinos*, célèbre anthologie de textes ascétiques, Isaac figure comme saint Père de l'Église orthodoxe (p. 31). Le premier chapitre, "Dieu, l'univers et les hommes" (p. 41-64), présent l'amour comme cause du monde (p. 43) et un Dieu-Amour (*ḥubba*) qui éclipse l'image de Dieu-Juge (p. 48). Une analyse attentive de la deuxième partie de son oeuvre, devenue possible seulement après sa récente découverte, nous permet pour la première voire de lire une christologie proche de Chalcédoine (p. 60). Le but de l'incarnation du Premier-né de Dieu le Père (cf. p. 73), le Christ, était de renouveler complètement la nature humaine (p. 61). L'humanité du Christ est le "vêtement de sa divinité", *lbesh parga* étant une expression consacrée (p. 68). L'homme Jésus est en même temps Dieu; Isaac croit en la déification, mais pas comme le faisaient les Alexandrins (p. 70). Elle a lieu avec le soutien de la montée de l'homme vers Dieu, grâce à l'Incarnation du Verbe (p. 72). Grâce à l'idée de mélange (*ḥulṭana*) les frontières entre Dieu et la création sont ainsi supprimées et le dyophysitisme extreme est évité (p. 73). Une faute de frappe à noter: le Verbe "non-engendré" de Dieu (selon Cyrille d'Alexandrie) (p. 22). Mais le Verbe, selon Nicée, est toujours engendré du Père!

"La voie du solitaire" (p. 75-107), le deuxième chapitre, est dédié au solitaire, *iḥidaya*, qui vit dans le Christ, le "Monogène" ou Fils Unique, l'*iḥidaya* (p. 76). Mais le commencement de cette vie Isaac décrit comme la conclusion d'une alliance, *qyama*, avec Dieu, l'un des plus importants thèmes dans la littérature proto-monastique de langue syriaque (p. 100). Les *bnai qyama* étaient des "laïcs dont le comportement ne différait en rien de celui des autres chrétiens syriens, sauf par les voeux qu'ils émettetaient de célibat, de pauvrété et de service de la communauté parossiale" (p. 100-101).

Le chapitre qui suit traite des "Épreuves sur le chemin de Dieu" (p. 109-130), une image typique en est le plongeur qui recherche des perles au fond de la mer (p. 114). Ce n'est pas au labeur, mais à l'humilité, que la récompense est donné ("L'Humilité", p. 133): "Bienheureux celui qui s'humilie en tout, car il sera élevé en tout" (p. 131). Comme on ne peut pas faire peur à une montagne, ainsi on ne peut pas faire peur à un esprit humble (p. 140).

Puisque les *ihidayas*, ou moines, pleurent, puisque le moine est un pleureur ou *abila*, le cinquième chapitre est dédié aux "Larmes" (p. 149–164). D'ailleurs, on doit distinguer les larmes de repentir et les douces larmes de la componction (p. 158). Il en résulte la *shapyuta*, on nous dit dans "Une école de prière" (p. 165-248) ou la limpidité de l'esprit (p. 171). La croix est toujours accompagnée par la Présence-*Shekinah* (p. 193). C'est pourquoi nous regardons vers la croix comme vers le lieu de la Shekinah (p. 196). Ici Isaac développe une théologie de la croix (p. 197). L'ivresse spirituelle devient le thème le plus caractéristique d'Isaac (p. 220). À p. 221 nous avons les quatre facultés mentales (p. 221). À travers ses veilles s. Pachôme a pu voir Dieu comme dans un miroir (p. 221).

"La vie en Dieu" (p. 249-305), chapitre septième, nous montre que la prière est la semence, tandis que la contemplation est la moisson (p. 253). En référence à S. Brock, on nous fait noter que la plupart de ces expressions sont empruntées à Évagre (p. 256; cf. p. 282). Isaac n'est pas à considérer comme un précurseur de l'hésychasme byzantin (p. 273). Puisque l'amour de Dieu nous fait oublier les chagrins de ce monde, on peut le comparer à l'intoxication (p. 286). Nous touchons ici au thème de la folie en Dieu (p. 289).

Dans le huitième chapitre, nous avons "La vie du siècle à venir" (p. 307-338). Nous dormirons dans le tombeau, comme le songe d'une seule nuit (p. 313). Pour Isaac, il n'y a pas d'intermédiaire entre le Royaume et la géhenne (p. 317). La source des tourments de l'enfer est l'impossibilité de s'unir à l'amour de Dieu (p. 318). Puisque Dieu n'agit pas par vengeance ou par revanche, la question de la fin de la géhenne se pose (p. 320, 322). La géhenne devient ainsi une sorte de purgatoire (p. 328). Alfeyev ne prend pas position à propos de l'eschatologie d'Isaac, qui est pourtant un Père de l'Eglise (p. 333). Même alors, la géhenne est terrible (p. 332).

En conclusion, on peut dire qu'Isaac est l'un des auteurs les plus lus au Mont Athos (p. 339). Il a pu franchir les barrières confessionnelles, parce que son secret est l'amour de Dieu (p. 340-341).

L'intérêt que revêt cette thèse, outre les analyses serrées et l'utilisation du manuscrit découvert, consiste en ce que l'auteur, évêque orthodoxe, donne un jugement beaucoup plus souple sur le nestorianisme que nous sommes habituées à entendre de ce côté. Et, comme dit Kallistos Ware dans son Avant-Propos, finalement nous disposons d'une monographie équilibrée et complète — ou au moins plus complète que jusqu'ici — sur la vie et de la doctrine d'Isaac (p. 13).

E. G. Farrugia, S.J.

Св. Игнатий Лойола, *Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов)* (Bibliotheca Ignatiana, Богословие, Духовность, Наука 1), Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского в Москве, Москва 2002, с. 252.

The Pilgrim's Tale, as St Ignatius' account of his life to Luis Gonçalves da Cámara is called in this Russian edition, has steadily become a repertoire item in the genre of spiritual confessions, ever since it was published for the first time in its original languages in 1904. By now it has been translated into 18 modern languages (p. 185). All the more keenly was felt the lack of a readable Russian translation, especially since it would help people understand something of an Order which once played a significant part in Russia, with the full approval of the authorities, who indeed helped the Jesuits to survive in the hour of direst need when the pope suppressed them. Yet polemics and a subsequent unremitting censorship hindered the average Russian from forming an idea for himself or herself what the Society of Jesus is all about. *The Pilgrim's Tale* is a good place where to start, and the Jesuit-run St Thomas Institute in Moscow wisely decided to start precisely here. The title may call for some explanation. In the Introduction we are told how difficult it was to have Ignatius recount anything at all about himself, so that a title such as "Autobiography" glosses precisely over this difficulty. Moreover, as no Spanish translator could be found, at one point the Spanish of the original gives way to Italian (p. 110; see p. 152).

Although Ignatius was safely ensconced in the Latin Catholicism after the reconquista, the presence of Moors to fight or to convert on the one hand and the upcoming humanism on the other, with its consequent return to the sources, could not help but leave a deep imprint on St Ignatius. Of the Latin world we are reminded by the fact that Ignatius was wounded on May 20, 1521, the same day on which Luther officially broke off with the Catholic Church (p. 17). At the same time, the ingenious words (*los motes*) with which Ignatius hoped to charm the lady of his dreams is translated by *apophtegma* here, a reminder of the pervasion of Graeco-Latin culture from the times of the Renaissance (p. 22). Indeed, the notes accompanying the text are a mine of information; see, for example, the succinct explanation of "consolation" in Ignatius on p. 24, although this reviewer misses the origin

of such a thought in Eastern spirituality and the discernment of spirits. However, Alexander N. Koval', who adds to Cándido de Dalmases' notes, besides writing the commentaries at the end (pp. 145-190), does manage to throw a bridge to the Russian reader: St Ignatius' *jubón* becomes linked to Russian *jubka* (p. 79). We are told that the Spanish "vos" at the time of Ignatius corresponds to current Russian "ты" (p. 84; see p. 96). In his soul-searching, St Ignatius was saved from tearing himself to bits by his need to help others, which suggested at one stage his embracing the life of a Conventual friar, rather than that of an Observant (p. 104). The presence of Рыхая Борода, or Barbaroja, brings East and West together over Cervantes, with vivid memories of the dreaded corsair (p. 125).

In his essays on "Eneko-Iñigo-Ignatij" (pp. 145-190) Koval' sets out by quoting Hippolyte Delehaye: "The Church observes on one and the same day the feast of two of her activists. Both died in Italy and both of whose conversion was brought about by the reading of the Life of the saints; both founded a religious order called by one and the same name; both of whose Orders were subsequently suppressed by two popes who were namesakes, so that it would seem that, by mistake, one and the same name was repeated twice in the Church's calendar under two different names. And yet the truth boils down to this: having become religious through the reading of the Life of exemplary Christians, St John Colombini founded the Order of the Jesuati, whereas St Ignatius of Loyola that of the Jesuits. Both died on July 31 — the first near Siena in 1367, the second in Rome in 1556; the Order of the Jesuati was suppressed by Pope Clement XI, whereas the Order of the Jesuits was suppresed by Clement XIV" (p. 146). This coincidence, for Koval', puts an aura of mystery around St Ignatius' name (p. 147), a name tinged in mystery from the start, since our saint received the name of Iñigo at birth and of Ignatius at baptism (p. 147); Hugo Rahner, for one, has given another interpretation. Interesting is what Koval' recounts about Ignatius' physical appearance and the athletic type to which he belonged (pp. 147f). His genius, even if primarily of a practical nature, was admitted by friend and foe alike (p. 149). Ignatius was lucky in the sense that his rise to fame coincided with that of the Bollandists, who, Jesuits all told, had a chance to elaborate the data of his life more critically than was usually the case hitherto (p. 176). But even with more recent historians who followed, such as Leopold van Ranke and Heinrich Boehmer, we are only one step removed, for all their scientific pretence to be free from prejudice, from declaring Ignatius a "spiritual dictator" because of presuppositions in his life they had inadequately grasped but which *The Tale of the Pilgrim*, and especially the *Spiritual Diary*, published integrally only in 1934, may help lay to rest. The style in the former work is vintage Ignatius: he recounts as he would go about performing any other task (p. 180). As a genre, the book puts him in the same league with Jean-Jacques Rousseau and Lev Tolstoi, not to mention St Augustine and St Teresa of Avila (p. 182). Gonçalves da Cámara vouched that he tried all he could to repeat Ignatius' words and nothing but his words

(p. 182). And though the account seems straight-laced, it is not free from that subdued humour tinged with irony — such as when, warned by Juan Rodriguez de Figueroa, vicar of Alcalá, that if he taught heresy he would be burnt at the stake the pilgrim retorts: the same would happen to you if you taught heresy (pp. 93, 184).

The whole edition is accompanied by an extraordinary wealth of detail, for example, that Charles V's daughter had to be admitted as a Jesuitess in spite of Ignatius' better judgment on having only a male branch of the Order, and the foundation of the Hungarian college in Rome (p. 208), which nowadays is known as the the "Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum." The detailed Chronology (pp. 191-211), the list of Abbreviations (p. 212) and the Index of names of historical and literary figures (pp. 213-232), the Bibliography (pp. 233-245) and the forty-eight engravings of the Flemish painter, Peter-Paul Rubens (1577-1640) greatly enhance the worth of this first book of the St Thomas Institute in Moscow (pp. 172, 246-247), for it verily does honour to all those who are responsible for its publication.

E. G. Farrugia, S.J.

Théodore Stoudite, *Les Grandes Catéchèses (Livre I) & Les Épigrammes (I-XXIX)*, précédées d'une étude de Julien Leroy sur le monachisme stoudite. Présentation, traduction et notes par Florence de Montleau (= Spiritualité orientale 79), Abbaye de Bellefontaine, 49122 Bégrolles en Mauges (France) 2002, p. 636.

La présente publication des quatre-vingt-sept "Grandes catéchèses", traduites pour la première fois ici en français, a eu une histoire un peu tortueuse. Dans son Avant-Propos, Vincent Deprez, moine de Ligugé, explique comment la fréquentation du Père Julien Leroy, moine d'En Calcat, à Sant'Anselmo de Rome et de son cours de spiritualité cénobitique en 1969 l'avait familiarisé avec Théodore Stoudite comme l'un des chantres de Stoudios. Leroy laissa une introduction générale à la tradition manuscrite des *Grandes Catéchèses*, déposée, après son décès à la Section grecque de l'Institut de recherche et d'Histoire des Textes (IRHT) (p. 9). De son côté, Florence de Montleau, qui en a fourni la traduction et des notes copieuses, note que le *Lexique du désert* de Dom P. Miquel fut le fil d'Ariane dans le dédale de ces *Catéchèses* (p. 11). Une petite particularité nous rappelle la démarche suivie: Julien Leroy utilise l'orthographe "Studite" (p. 41), alors que c'est "Stoudite" qui est communement admis maintenant (p. 10).

Théodore est né en 759, cinq ans après le conciliabule iconoclaste de Hiéreia en 754, ce qui a décidé l'Église de rétablir non seulement le culte des images, mais aussi de résister aux empereurs qui prétendaient s'imposer en tout domaine y compris le religieux, en affirmant l'indépendance de l'Église et en réintroduisant la discipline monastique, dont les effectifs avaient été décimés durant la persécution, grâce à un retour à la discipline primitive (p.

18-19). En 780, toute la famille de Théodore devient moine ou moniale dans un ancien domaine familial, Saccoudion. C'est là que Constantin VI envoie la troupe au début de l'affaire moechienne (p. 20). Irène, en revanche, confie à Théodore l'ancien monastère prestigieux de Stoudios (p. 21). À travers ses tentatives de restaurer le seul mode monastique authentique, le cénobitisme, Théodore produit un Typikon, destiné à avoir une grande influence en Sicile, en Italie du Sud, en Athos et en Russie (p. 22), à quoi on devrait ajouter aussi Grottaferrata et l'étude de T. Minisci, "Riflessi studitani nel monachesimo italo-greco", AAVV, *Il monachesimo orientale*, Roma 1958, p. 215-233, mentionné, pourtant à p. 408. Avec la reprise de l'affaire moechienne, à la fin de 808, l'empereur Nicéphore envoie de nouveau ses troupes à Saccoudion (p. 22). Contestant le droit de l'empereur d'intervenir dans le domaine de la foi, Théodore adresse une lettre au pape Pascal I[er] en 817 (p. 23). La procession des icônes qu'il organise lui vaut un troisième exil, de 815 à 820 (p. 23). Rappelé, il ne peut pas rentrer à Constantinople à cause de son opposition au nouveau empereur, Michel II, dit le Bègue (p. 23-24). Utiles sont les repères chronologiques (p. 25-27) et les cartes (p. 29-31), qui nous montre que le Stoudios se trouvait sur la Mer de Marmara, près du Port de la Porte dorée. Dans une Note sur "Le texte du Livre I des Grandes Catéchèses" Vincent Deprez montre la correspondance entre la numérotation des Catéchèses du Livre I, éditées par Cozza-Luzi, et celle du Patmos 111, retenue dans le présent ouvrage (p. 33-37).

Significative est l'étude, "Le monachisme studite" (p. 39-116) de Julien Leroy, moine savant et pasteur, qui a laissé son empreinte personnelle sur les études occidentales autour du monachisme de Constantinople (p. 40). Publié déjà comme "Studitisches Mönchtum: Spiritualität und Lebensform" in: J. Leroy, *Geist und Leben der Ostkirche*, 4, Graz 1969, l'original français inédit en est publié ici (p. 39). Les *Épigrammes* reproduits aux p. 569-599 ne sont qu'un petit échantillon des importantes oeuvres poétiques de Théodore (p. 41). De son oncle l'higoumène Platon, si l'on en croit la Vie, Théodore aurait obtenu deux modifications, à savoir, de n'avoir pas d'esclaves ni d'animaux femelles dans le monastère (p. 48-49), envisageant ainsi une pauvrété radicale (p. 50). Faire une réforme, pour Théodore, ne signifiait pas supprimer tel ou tel abus, mais revenir à la doctrine primitive, base de l'institution (p. 51). Quant à la doctrine cénobitique de Théodore il est difficile d'en faire une que le saint lui-même n'a pas tentée (52). Quand même, ce retour à la vie des Pères entend plaire à Dieu à travers le service, même la conquête, de Dieu, ce qui veut dire une recherche de Dieu par la contemplation (pp. 52, 137, 140). La résonance eschatologique se sent à travers l'anticipation paradisiaque de la profession, conçue comme un second baptême et comparable à l'Exode, et le monastère est un nouveau paradis (p. 54; pour l'attente eschatologique cf. p. 284). Le renoncement (*apotagè*) au monde est comme le renoncement au diable dans le baptême (p. 55). Se trouver dans le monde, cela veut dire plonger dans l'océan avec la possibilité du naufrage, tandis que le monastère est un port tranquille (p. 55-56). Le

moine est uni à Dieu en ce sens qu'il imite le Christ (p. 58, 139); et la communautè devient ainsi une sorte de sacrement de la présence du Christ (p. 60). Le but du travail est de servir les frères; et ajoute Théodore, il ne faut pas faire travailler trop les novices (p. 65).

Outre au fait qu'il à représente une congrégation — le Stoudios, avec quatre autres monastères: le Saccoudion, Saint-Christophe, les Cathares et le monastère des Tripyliens (p. 72) — l'organisation du monastère stoudite ravive l'idée de la koinonia pachômienne, où tous les monastères ensemble font un corps et chacun d'eux n'est qu'un membre (p. 73-75). Le seul père spirituel est Théodore (p. 78-79), à qui est réservée, au début, l'*exagoreusis*, ou la manifestation des pensées ou confession, et qui ensemble avec la catéchèse, forme les deux devoirs sacrés de l'higoumène (p. 77-78). Les fonctions diverses partagées parmi les frères sont fortement définies: l'higoumène (p. 76-80), le "second" (p. 81-82), l'économe et le paréconome (p. 82-83), le cellérier (p. 83-84; mais avec le souhait: "Plût au ciel qu'il n'eût jamais eu de vin à distribuer!": p. 84), le cuisinier (p. 85-86), le boulanger (p. 86-87), le réfectorier, auquel il fait des admonitions contre les tentations de la *lathrophagie* c'est à dire se nourrir à la dérobée (p. 87-88), l'*aphypniste*, qui réveille les frères pour l'office du matin (p. 100) et l'infirmier (p. 103-106), à qui Théodore semble vouloir attribuer les louanges suprêmes (p. 104; cf. p. 587). Théodore fait des exhortations adaptées aux malades (p. 105-106). N'oublions pas que s. Dosithée était infirmier (p. 187-188). En vue de l'importance de l'activité stoudite pour la transmission des textes, ce qui est dit aux calligraphes est capital (p. 110-112). À noter que les hôtes sont avant tout les pauvres (p. 103). La simandre (p. 106, 212), la proscription des disputes et des rires en tant que vacarme (p. 99) veulent encourager, mais pas imposer, le silence (p. 114).

En lisant Théodore lui-même, on apprend que le moine est *isaggelos* — le vocabulaire angélique vaut (p. 259) non pas à cause de la contemplation, comme pour les hésychastes, mais à travers le service du travail (p. 150). Il inclut la compassion envers des bêtes (p. 151). Tout le temps on rencontre le lexique du désert, comme "apatheia", expliqué en bas de page comme la pacification de l'âme en profondeur par la libération des passions (p. 152). Le succès de la liturgie stoudite s'explique par ce que Théodore fait venir plusieurs moines de Sabas en Palestine à Stoudios, considéré comme le foyer de l'Orthodoxie (p. 155). Les larmes sont recommandées contre les paroles inutiles et les plaisanteries (p. 175-176). On doit comprendre la vie religieuse comme un passage (Col 1, 13) — comme une pâque continuelle, comment J. Leroy (p. 178). Le martyre consiste à ne pas chercher ici-bas par tous les moyens une vie heureuse et exempte de peines (p. 197; 297-298, 305). Selon Hausherr, *prosopolepsia* signifie ici prendre l'apparence pour la réalité (p. 198). Pour comprendre l'"excommunication" monastique, il faut lire la note 214 à p. 224 (cf. aussi p. 231 et surtout p. 255; cf. aussi p. 471). Touche d'humanité: Théodore se sent humilié par la manière par laquelle on honore l'économe à l'égal de l'higoumène (p. 347). Il y a la condamnation de

l'homosexualité entre les frères et de la masturbation (p. 366-367). Le rire sans retenue est condamné (p. 390, cf. p. 438). Théodore dit qu'il faut user un peu de vin (p. 408-409), mais la *lathrophagie* est condamnée (p. 416).

En dépit des dépréciations de soi qui nous demeurent incompréhensibles, et qui faisaient même rire les moines (p. 532, 540), la lecture de ce livre jette une lumière sur l'humanité de la vie angélique, dans une approche presque moderne.

E. G. Farrugia, S.J.

Syriaca

Kees den Biesen, *Bibliography of Ephrem the Syrian*, Giove in Umbria 2002, pp. 383.

The last attempt to give us a bibliography on Ephrem the Syrian goes back to 1973 on the occasion of his 1600th anniversary. In the present work there are two sections. The first section deals with the *Classification of the Titles* (pp. 17-106), which is the major tool for tracing titles related to a specific subject. The aim of this classification is to provide a means for consulting and using the long list of titles, which constitutes the bulk of this bibliography. Different titles are classified into seven divisions. They are: 1) the *General Bibliography* (pp. 18-20), which contains not only various kinds of introductory titles but also different manuscript studies; 2) *Ephrem's Life: Sources, both Historical and Legendary* (p. 21), which collects the abundant biographical material; 3) *The Editions of Ephrem's Works in Syriac* (p. 22), and 4) *The Ancient Translations* (pp. 23-28), in which is given the variety of languages in which Ephrem's texts have been translated; 5) *The Single Works: Text Editions, Translations and Studies* (pp. 29-93), which comprises different kinds of Syriac, Greek and Latin texts. Here all the editions of Ephrem's works in Syriac have been included; but for a few exceptions, all the editions of the ancient traditions as well; 6) *Selected Studies* (pp. 94-102), and 7) *Translations of Ephrem's Works* (pp. 102-106), these last two sections giving an overview of both studies and modern translations.

In the second section, *The Titles* (pp. 107-347), the author has arranged the list of titles in three parts depending on how they deal with Ephrem: *Titles Exclusively Dealing with Ephrem* (pp. 136-246), *Titles Partly Dealing with Ephrem* (pp. 247-324) and *Titles Incidentally Dealing with Ephrem* (pp. 325-347). These parts will help users of this book to locate titles of interest. Before dealing with these three parts, the author has listed the editions of Syriac texts of Ephrem and the editions of Armenian, Greek, Coptic, Ethiopian, Latin and Slavonic translations of Ephrem under the title *Editions* (pp. 107-135). Thus altogether there are four parts in the second section of the book.

Moreover, to facilitate the use of the bibliography, six *Appendices* (pp. 351-383) have been added with an overview of the contents of the major old editions. These appendices have the additional value of indicating the contents of most of the texts.

Kees den Biesen has managed to collect in order practically all the available bibliography on St Ephrem in different languages, both ancient and modern. As Sebastian Brock indicates in the Foreword (p. 3), the way the editor presents the material, coupled with the invaluable annotations, render an unusual service for all those interested in Ephrem.

S. Vethanath

George Anton Kiraz, *Lexical Tools to the Syriac New Testament* (= Gorgias Reprint Series 26), Gorgias Press, Piscataway NJ, 2002, pp. 136.

This slender volume represents another contribution by George Kiraz to the study of classical Syriac. Kiraz is known among Syriac scholars for his concordance to the Peshitta New Testament (A Computer-Generated Concordance to the Syriac New Testament, Brill, Leiden 1993) and for his *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîṭtâ and Ḥarklean Versions*, Brill, Leiden 1996. But he has also had an interest in facilitating a student's first exposure to Syriac (see *The Syriac Primer: Reading, Writing, Vocabulary and Grammar: with Exercises and Cassette Activities* [JSOT Manuals 5; Sheffield: JSOT, 1998]). This volume, first published by Sheffield Academic Press in 1994, now appears in a second edition in the Gorgias Reprint Series. Since the study and appreciation of Syriac is continually expanding, it is important to keep an introductory tool such as this in print.

The book is divided into ten sections each of which is introduced with explanatory notes and study suggestions. The first section groups Syriac words according to their frequency (vocalized *Serto* script is used). Here students can acquire New Testament Syriac vocabulary with ease. The second section lists proper nouns, the third section lists Greek loan words in Syriac, and the fourth section lists homographs. Sections five and six treat verbal forms. Section seven keys an alphabetic list of English words to their Syriac equivalents and section eight keys an alphabetic list of Syriac words to their English equivalents. Section nine presents Sebastian Brock's "Skeleton Syriac Grammar", a handy reference tool for beginners. The text concludes with an annotated bibliography. Syriac students who digest the material in this volume will be able to read the Syriac New Testament with ease and pleasure. This, I suspect, is one of the author's principal aims.

C. Morrison

Theologica

Jean-Claude Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Les Éditions du Cerf, Paris 1998, p. 225.

L'auteur, orthodoxe, expert reconnu sur s. Maxime (cf. OCP 69, 2003, 249-252), a ici mis ensemble trois études qui touchent la théologie, la spiritualité et l'ecclésiologie du Confesseur. Il s'agit du Filioque, de l'hérédité adamique et de la primauté du pape de Rome (p. 7). Au dire de l'auteur, à cause de son approche oecuménique, Maxime peut servir de pont entre l'Orient et l'Occident (p. 8-9). D'ailleurs, l'auteur veut se restreindre à une méthode historique, philologique et critique (p. 9).

Quant à "La question du Filioque" (p. 11-75) Larchet — en s'appuyant sur la critique interne en manque d'une édition critique — retient le texte de la Lettre à Marinos, prêtre à Chypre, comme authentique (p. 14), d'où on voit que, pour Maxime, le Fils n'est pas la cause de l'Esprit (p. 19). En effet, l'interprétation qu'il donne est (neo-) palamite, mais il critique Palamas, retenant comme peu heureuses les formules de "divinité supérieure" et "divinité inférieure" (p. 74). Selon lui, une relecture des Pères latins et grecs qui saurait dépasser les *a priori* et les crispations de tous deux ouvrirait une voie au dialogue (p. 74). Il s'appuie sur deux articles d'André de Halleux pour rejoindre ses conclusions "Cyrille, Théodoret et le *Filioque*" (p. 50-52) et "'Manifesté par le Fils': Aux origines d'une formule pneumatologique" (p. 65; voir aussi p. 74). L'interprétation de Larchet est que l'affirmation que "l'Esprit procède aussi du Fils", comprise par Maxime comme équivalant à l'affirmation que "le Saint Esprit vient par le Fils", recevrait un sens orthodoxe dans un contexte économique (p. 64).

"La question de l'hérédité adamique" (p. 77-124) touche, selon l'auteur, aux questions d'anthropologie, de cosmologie et de spiritualité (p. 77). La plupart des théologiens orthodoxes refusent d'utiliser l'expression "péché originel", préférant parler de προγονικὴ ἁμαρτία ou de προπατορικὴ ἁμαρτία. Maxime serait un théologien oriental avec des éléments occidentaux, somme toute, peu systématique, donc avec la nécessité de rassembler les *membra disjecta* de sa pensée (p. 79-80). Il lui semble que le plaisir sensible est la cause des peines de l'humanité, parce que à tout plaisir contre nature succède par contrecoup une peine (p. 84). En effet, la recherche du plaisir et la fuite de la douleur caractérisent les personnes mauvaises (p. 88). Maxime présente la *gnomè*, dont le rôle habituellement est diviseur, comme fortement inclinée au mal (p. 92). Bien sûr, en l'humanité qu'Il a assumée, le Verbe est exempt du libre arbitre marqué par le péché. Mais dans le cadre de la controverse avec les monothélites, Maxime sera amené à moduler, sans le contredire, cette conception, en affirmant que le Christ en sa nature humaine possède une volonté naturelle humaine source d'autodétermination, mais pas de *gnomè* (p. 114). Sans aucun doute, conclut Larchet, la conception de saint Maxime, plus que celle de tout autre Père grec, présente des

similitudes troublantes avec la conception occidentale d'origine augustinienne (p. 120), une représentation sombre de l'humanité déchue, qui insiste fortement sur la faiblesse et sur l'impuissance de la volonté humaine, ce qui n'autorise pas de conclure à une influence quelconque d'Augustin, même indirecte (p. 121-122).

Maxime est également reconnu pour ces délibérations sur "La question de la primauté romaine" (p. 125-201), parce qu'il a plusieurs textes qui contiennent un hommage appuyé en faveur de l'Église de Rome, mais avec un certain nombre de textes qui en définissent la nature et la portée (p. 126). Même après la condamnation de l'Ekthesis pour hérésie, Maxime se range avec ceux qui reconnaissent l'orthodoxie foncière d'Honorius et le cite parmi ceux qui ont supplié les monothélites à renoncer à leur hérésie — texte qui figure dans l'édition critique de M. Doucet mais qui a été supprimé dans le text de PG 91, 328 B, après la condémnation d'Honorius (p. 128-129). Dans l'affaire de la ratification de l'élection du Pape Séverin, l'importance de Rome s'explique comme capitale et grâce à la qualité particulière d'apostolicité, due à Pierre et Paul (p. 135). La "pierre" dont il s'agit en Mt 16, 16-18, ce n'est ni Pierre, ni le pape, ni le vicaire du Christ, c'est la vraie confession de foi (p. 136). Dans l'affaire des moniales monophysites réfugiées en Afrique du Nord, le patriarche de Constantinople et le pape de Rome sont traités sur pieds d'égalité (p. 138). Pour Maxime, le synode du Latran de 649 est le sixième concile général; mais si Rome est comparé au soleil, Rome n'est pas le fondement de toutes les églises (p. 156-157). Si nous pastichons Augustin, il y a une grande différence, pour Maxime, entre *posse non errare* et *non posse errare*; et en fait les portes de l'enfer n'ont pas prévalu dans le passé et Rome a la clé de la foi dans le présent (p. 158). En effet, le successeur du pape Eugène, Vitalien, allait tomber d'accord avec Pierre, le patriarche hérétique de Constantinople (p. 164). Pour voir ce que Maxime attribua à Rome, selon Larchet, qu'on lise p. 176-179. Suit une liste de limites et de conditions des prérogatives reconnues à l'Église de Rome (p. 179-186).

Ce livre de Larchet se fera lire et discuter.

E. G. Farrugia, S.J.

Michael Plekon & Sarah E. Hinlicky (ed.s), *Discerning the Signs of the Times: The Vision of Elizabeth Behr-Sigel*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 2001, pp. XII + 148.

Fr Michael Evdokimov, who writes the "Preface" (pp. IX-XI), has good reason to be grateful, as Elisabeth Behr-Sigel held him in her arms on the day of baptism, befriended as she was with his father, Paul Evdokimov (p. xi). In her "Introduction" (pp. 1-3) Sarah E. Hinlicky characterizes Behr-Sigel's contribution to the ordination of women as free from polemics (p. 1), her plea for the restoration of the diaconate (p. 2) and, indeed, for women generally, as balanced, aiming not only at removing distortions but also at

infusing hope (pp. 2f). In this way the relevance of the Diaspora for traditionally Orthodox countries comes to the fore and a wide readership becomes aware of yet another perspective on Orthodoxy. Considered to be the "living memory" of Orthodoxy in the twentieth century (p. ix), Behr-Sigel spans, with her long life, the surprises and the loyalties which impart a lesson on life in general. The "grandmother of Orthodoxy" nonetheless talks like a young woman of today.

Elisabeth Behr-Sigel was born in time to break records, as her "My Journey to the Orthodox Church" (pp. 5-9) goes to show. Originally a Protestant, she was baptized in the Lutheran Church of Alsace-Lorraine in the tradition of her father, while her mother, though a Jew by religion, was practically an agnostic (p. 5). Elisabeth started out with philosophy, but when the University of Strasbourg, in 1926, allowed women to study theology she enrolled in the theological faculty the following year (p. 5). She was introduced to the world of French emigrés, including Nicholas Berdyaev, Sergius Bulgakov and their common friend, Mother Maria Skobtsova, as well as some young theologians such as Vladimir Lossky and Evgraf Kovalevsky. But the decisive encounter was in 1929 with Lev Gillet, a Benedictine monk who later joined the Orthodox Church and wrote under the pseudonym of "a monk of the Eastern Church" (pp. 6f). Invited by the Ecclesiastical Inspector of the Reformed Church to assume the ministry of an auxiliary pastor, a pastoral ministry which she exercised between 1931 and 1932, without any ordination or consecration, she became the first woman in France to be installed into such a ministry (p. 7). Besides these contacts, her marriage to a Russian Orthodox, André Behr, paved her way to Orthodoxy.

In her talk given at the Orthodox Theological Institute at Cambridge University on "Orthodox Theological Formation in the 21st Century: The Tasks Involved" (pp. 11-19) Elisabeth Behr-Sigel draws a comparison between the situation in 1998 and in 1925 (p. 12). Prodding on the Orthodox to open up to change, she quotes John Meyendorff as saying that, if Orthodox truth is catholic, it must be capable of affording an answer to the West (p. 16); or, with O. Clément, modernism must be overcome from within (pp. 16f). In "Orthodoxy and Peace" (pp. 21-27) she takes her tack from the fact that hesychasm derives from the Greek for rest or tranquillity, an active quality of living out peace and reconciliation in a way linked to the prayer of the heart (p. 22). "The Kenotic, the Humble Christ" (pp. 29-40) brings to mind another Orthodox lady, Nadejda Gorodetzky and her *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought* (London 1938) (see pp. 30 and 40). Since Russian spirituality lays stress on kenosis (p. 29), the three types of saints are *starstoterpets*, *iorodivy* and *starets* (p. 31). On his deathbed, starets Zosima, in Dostoevsky, for whom the prototype was St Tichon of Zadonsk (p. 33), counsels Alyosha: "You will leave these walls. You will dwell in the world as a monk ..." (p. 38). Of such a nun, with one foot in the monastery and one in the world, is the portrait of "Mother Maria Skobstova, 1891-1945" (pp. 41-53), whose spiritual father and confessor was S. Bulgakov (p. 45). Her mo-

nasticism open to the world was based on the conviction that at the last judgment we shall not be asked how many genuflections we have made, but whether we have fed the poor (pp. 47f). Her efforts at Lourmel Street met with the enthusiasm of many, but Kiprian Kern, for one, had no sympathy for Mother Mary (p. 49). Sergei Hackel has paid her a moving tribute in his *One, of Great Price* (p. 53). The theme is further developed in "A Monk in the City: Alexander Bukharev, (1822-1871) (pp. 55-79), which represents the trajectory of somebody who goes down to the depths of hell, and transfigures *eros* into Christian marriage (p. 56), a prophetic appearance, according to Pavel Florensky (p. 55), at a time when the newly formed nihilists left the church (p. 64). The very asceticism does becomes kenotic, of the self and of the cloister (pp. 71 and 74).

What follows provides some rich reflections on theology. Thus, "The Bible, Tradition, the Sacraments: Sources of Authority in the Church" (pp. 81-93) sketches the vision of the Church as a symbolic reality, the anticipation of God's kingdom on earth that is and is to be, and, consequently, a divine-human reality (p. 86). In order to combat the anthropology which dismisses women into a sort of gentle patriarchalism (Elisabeth Moltmann) (p. 89), one has to return to the Bible and Tradition, the Bible as God's Word and Tradition as the critical spirit with which to approach it (p. 92). In "Jesus and Women" Elisabeth Behr-Sigel complains that Mary has too often been exalted at the expense of her poor sisters, cast in the role of the temptress Eve (p. 99). In "Mary and Women" Paul Evdokimov comes in for criticism for his sublimated freudianism (pp. 101, 112), who thus unwittingly deepened the ditch between Woman and women (p. 104). Yet, according to fundamental Tradition, Mary is not an archetype of "woman" or of feminine holiness, but rather a figure of the Church (p. 112). *Mulieris Dignitatem* also comes in for considerable criticism, which she rounds off by asking whether John Paul II had read Evdokimov (pp. 106f). Her last contribution in this collection is "Women in the Orthodox Church" (pp. 115-123). Monasticism and the alternative life it offers portrays some hope (p. 117). In the twentieth century the Orthodox Church may no longer be described as monolithically eastern, geographically or culturally (p. 118). There are nowadays many deaconesses without the title (p. 119).

Lyn Breck's "Nearly a Century of Life" (pp. 125-135) rounds off the picture of Elisabeth Behr-Sigel's life, from her childhood crisis to her becoming Orthodox through her marriage with André Behr (p. 129). Her third child, Nicholas, born during a bombing raid, was baptized by Fr Elie Melia, a Georgian priest, who rode on bicycle to the war zone in Nancy to perform the sacrament (p. 132). Elisabeth herself received her doctorate from the University of Nancy in 1975. It is probably a correct assessment that Elisabeth Behr-Sigel is not a feminist at heart (p. 134), though she stands for decency to everybody, including women.

If Orthodoxy takes ancientness seriously (p. 137), argues Sarah E. Hinlicky in her "Epilogue" (pp. 137-148), then we cannot help taking seri-

ously the First Lady of Orthodox Women Theologians (p. 137), the "grandmother of western orthodoxy" (p. 138). Her challenge to open up to modernity — why not, it may be added, to post-modernity? — is possible to meet, because Orthodoxy revolves around the liturgy. If there are no distinct orders within Orthodox monasticism, it is simply understood that all monastic life takes its cues from daily worship to the extent that everything else is structured around it (p. 144).

In a word, the present book affords concrete material to understand the challenges of modernity for Orthodoxy and the chances Diaspora Orthodoxy holds out for traditional Orthodoxy, a hope of which Elisabeth Behr-Sigel is a living embodiment.

E. G. Farrugia, S.J.

Turcica

Aux origines du monde: Contes et légends de Centre Asie. Jadis de jadis, quand ce qui existe n'était pas ... traduction et présentation par Rémy Dor. Collection dirigée par Galina Kabakova, Flies France, Paris 2000, p. 204.

Tamerlan († 1405) avait tellement écrasé le pouvoir ottoman de Biyazid en 1401 que, comme on sait, si les princes chrétiens s'étaient unis à ce moment-là, ils auraient libéré le pouvoir moribond byzantin une fois pour toutes de la ménace ottomane qui devait à son tour les subjuguer définitivement en 1453. Apprécié par les Byzantins contemporains comme l'instrument de Dieu pour châtier Biyazid, ses activités, prodigieuses du point de vue militaire, mettaient à genoux la puissante Église d'Orient, avec des missions qui rejoignirent les Indes et la Chine. D'habitude, avec les gens devenus légende de leur vivant, ce n'est pas dans les annales officielles, mais à travers les faits divers de la vie, les petites anecdotes et surtout les contes qu'on peut les connaître d'une manière qui trahit l'homme dans sa continuité avec l'environnement, fils de son temps et le dépassant grandement.

On lit alors avec amusement la question que Tamerlan pose au sage de beaucoup de ces contes, Apendi, s'il ira en enfer ou au paradis et encore plus sa réponse: "ne vous inquiétez pas, on va vous donner un magnifique trône de feu dans le plus bel endroit de l'enfer" (p. 147). C'est ainsi qu'on est introduit à Apendi, dont le nom nous renvoie à l'étymon turc *efendi*, et qui vient du grec *authentikos* après avoir traversé en Turquie toutes les purges linguistiques (p. 189). Quand on dit d'un garçon, à Istanbul, qu'il est très *efendi*, ça veut dire qu'outre les bonnes manières acquises, le vernis de la courtoisie et de la culture, il possède aussi une politesse spontanée, marque de la noblesse du coeur. Apendi nous renvoie à l'origine anatolienne du personnage, connu en Turquie comme Nasrettin Hoca et dans le monde arabe, par métathèse du titre religieux, Joha (p. 189). Pas mal, aussi, la réplique d'Apendi au roi, qui lui dit: "Dans l'obscurité je vous avais pris pour un chien"; et l'autre de ré-

pondre: "Dans l'obscurité je vous avais pris pour un homme" (p. 141). Très ingénieuse, à ce propos-ci, "La réponse d'Apendi aux Turcs de Roum" (pp. 143-146) où, en dépit des interprétations différentes de trois énigmes, Apendi réussit à persuader Timour (Tamerlan) de sauver sa propre vie et celle de ses savants.

D'ailleurs, entre eux, Tamerlan et Apendi se disputent la place de choix dans cette récolte d'anécdotes. Dans le conte özbek, "La grotte de Tamerlan" (pp. 40-42) on nous révèle la ruse par laquelle Tamerlan s'empare de Samarcande. Dans "Le Calendrier", Apendi s'arrange pour faire du Cycle du Chien le Cycle de l'Éléphant par des moyens publicitaires (p. 140). Mais si Apendi tient tête à Tamerlan, le lecteur moderne — postmoderne — peut en tirer la conclusion qu'il a réponse à tout (p. 190). Apendi chez les Özbeks, Apendi chez les Ouygours et Apendi chez les Kirghiz en disent long sur la stature de ce sage et de ses connections, linguistiques et culturelles, avec le monde gréco-latin (cf. p. 186-188).

Tamerlan et Apendi ne sont pas seuls au monde, et ces contes reflètent tout un monde centre asiatique, différent du nôtre: les Contes étiologiques sur l'origine des animaux et sur celle des lieux, des choses et de mots révèlent la malice géniale du peuple, capable de pénétrer dans tous les secteurs de la vie quotidienne; voyez, à ce propos, les Contes ordinaires. Délicieux le conte kirghiz, "Richesse, Chance et Raison", qui refuse de s'en tenir à la fortune ou à la richesse, en concluant: "Sans raison, on n'a ni richesse ni chance" (p. 59). Il ne pouvait pas manquer quelque commentaire ironique sur les femmes (p. 86), comme s'y attendrait du genre primitif des documents "en ce temps-là", des "*tekerleme*" (roulements) turcs, en russe les "*priskazki*" (pré-contes), et la fin du conte à comparer avec l'amen de la liturgie (p. 188); et aussi l'esprit éveillé d'un peuple mélangé avec un touche de vulgarité, comme on le voit dans le conte ouygour, "L'homme à la maison à côté de la route" (pp. 89-101). D'ailleurs, on peut voir aussi le *Wanderlegende* à l'oeuvre, dans le sens qu'une histoire d'Apendi comme "Mangez, mon beau tchapan!" (p. 177), a été attribué, par exemple, à Andalousi, le poète arabe.

Le traducteur, Rémy Dor, a consacré toute sa vie aux langues türk à l'INALCO, mais ses intérêts l'ont poussé a beaucoup voyager en Centre Asie, où, entre autre, il a découvert une tribu kirghize sur le Toit du Monde au prix de grands dangers. C'est ainsi qu'on comprend qu'il est professeur honoraire de l'université d'État de Bichkek et Docteur honoris causa de l'Académie des Sciences de Kirghizstan. Les textes ici présentées ont été traduits pour la première fois des langues originelles: ouzbek, qazaq, kirghiz, azeri et autres langues türk.

E. G. Farrugia, S.J.

Ucrainica

Paul Robert Magocsi, *The Roots of Ukrainian Nationalism. Galicia as Ukraine's Piedmont*, University of Toronto Press, Toronto – London – Buffalo 2002, VI + 214 + 5 Maps.

Professor Magocsi has done it again with another excellent study, this time of the evolution of Ukrainian nationalism, especially as it developed in Austrian and later Polish Galicia, known by ukrainophiles for that reason as Ukraine's Piedmont by analogy with Italy, since the Italian national movement was also formed at the actual periphery of the country.

Actually the volume is a collection of essays which seem to have been previously published in other journals more difficult to retrieve. It was a good idea to bring them all together. There is real continuity with a minimum of repetition in the diverse contributions — many repetitions have simply been omitted and the texts smoothed over. Only the last two articles — on bibliography and Vienna as a source for Ukrainian studies — appear a bit out of place. But this is but a minor cavil. On their own, the two provide very useful material and their publication or rather re-publication is welcome. The other contributions trace the history of Galicia, the Ukrainian national revival, the situation of the Ruthenian and later Ukrainian population of Galicia under Hapsburg and later Soviet rule, the concept of the Ruthenians in Hapsburg Austria as *Tyroleans of the East* or as proud supporters of the monarchy against the Poles, the language question in Galicia and the alphabet wars for or against the use of Cyrillic, the so called Old Ruthenians and russophiles in Galicia and finally an excellent study of the work of the *Kachkovskij Society* in nineteenth and early twentieth century Galicia. This last chapter is worth the price of the entire book since it treats a phenomenon which is both significant and rarely studied and we finally get to know something about the person for whom the organisation was named.

Normally, we think of Ukrainian nationalism as first and foremost a somewhat fragile flower, an artificial house plant breathing the insulated air — at least in the early years of its development — of the drawing rooms of progressive intellectuals in the southern reaches of the Russian Empire — the product more of scholarly ethnography than of the grass-roots will of the people. Only later, it would seem, the movement became popularised and infused with a soul, on the more fertile soil of Austrian Galicia, anxious in its turn to cause ferment among the peoples of Russia's Empire. Magocsi shows us that the development of a national ideology among the Eastern Slavs subject to the Hapsburg sceptre was actually much earlier and dates from the reign of Maria Theresa and her ill fated son Joseph II. Whether of course this early movement on behalf of local Ruthenian culture can actually be equated with the later highly politicised Ukrainian national movement is another matter. In any case — as Magoci himself states in his foreword — this rather inauspicious beginning was met with almost unparalleled success:

... in 1991 Ukraine became an independent state ... Ukraine was suddenly thrust into the position of Europe's second largest country with one of the fourth largest nuclear arsenals in the world. That is not bad for a place which, a hundred years before, did not exist on any map and whose majority East Slavic inhabitants were not even recognised as being a distinct people... (Preface).

The volume offers excellent discussions of, as we have already noted, the alphabet wars in Galicia between partisans of Latin and those of Cyrillic. An analogy was made with a similar phenomenon among the Serbs and Croats but another could have been drawn with the much closer Belorussians, where the Latin version actually won a number of followers and was used for literary purposes into the twentieth century. The distinction between Old Ruthenians and Russophiles is well defined and timely. Many other authors hopelessly confuse the issue. The Russophiles also receive an objective and generally positive hearing from Magocsi unlike the extremist press which simply dismisses them as renegades or opportunists. They were neither. Many suffered for their convictions in Talerhof and other places. The characterisation of the earlier nineteenth century Galician Ruthenian clergy is accurate: *priests or popy ... conservative and aristocratic in attitude, the Ukrainian clergy in Austria strove with all its might to please the central authorities.* (76) Certainly this did not augur for immediate good relations with that other group — the peasants or *chlopy* — who also supported Ruthenian culture. Students of Galician history can also remember that the first time populist clergymen tried to preach in the local dialect, their attempts were greeted with scorn and snickers. Polish was the acceptable medium for sermons at the time. One should, however, have no illusions about the acceptability of Ruthenian or Ukrainian ideology under the Hapsburgs as opposed to under the tsars. The Ruthenian or Ukrainian subjects were favoured in opposition to the Poles in conformity with the general divide and conquer mentality of the central Austrian government which likewise pitted Serbs and Croats, Hungarians and Slavs and Romanians, all at each others' throats in order to subjugate them all. One wonders what would have become of the Ukrainian ideology if tsarist Russia had emerged a victor after World War I and had incorporated all of Galicia into its Empire, as the Russophiles hoped and the Ukrainophiles feared. Not everything about being a Soviet Ukrainian was bad — although there was much that was. But at least age-old antagonisms towards one's neighbours on all sides had to be temporarily set aside or at best suppressed. Today, this is unfortunately no longer the case. This reviewer must express one reservation regarding the expression *heroes of Galician-Ukrainian history, most especially during the recent twentieth-century struggle against Polish and German rule.* (61) Everyone is entitled to their heroes, but those who organise assassinations, take part in pogroms, incite race hatred and the killing of innocent civilians — including Catholic clergy — are usually called by another name. It is a particularly unsavoury feature of post-Soviet Ukrainian nationalism that one such figure

has been raised to the stature of a local cult with monuments and street names — and that in the more Catholic areas.

Once again this is an extremely useful book, well written and objective. It comes complete with a set of maps at the beginning. An index at the end would have been welcome.

C. Simon, S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Michele Bacci, *Il pennello dell'Evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca* (= Piccola Biblioteca Gisem 14), Ed. ETS, Pisa 1998, pp. 440.

Ángeles García de la Borbolla García de Paredes, *"La praesentia" y la "virtus": la imagen y la función del Santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII* (= Studia Silensia 24), Abadía de Silos 2002, pp. 389.

Lorella Congiunti (a c. di), *Epifania della bellezza. Riflessioni sulle opere di arte sacra di Rodolfo Papa*, Sinnos Editrice, Roma 2002, pp. 263.

Henry Maguire, *Rhetoric, Nature and Magic in Byzantine Art* (= Variorum Collected Studies Series), Ashgate Variorium, Aldershot (UK), Brookfield, VA (USA) 1998, pp. XIV + 314.

Atti dell'Accademia internazionale "Il culto di San Constantino imperatore tra Oriente ed Occidente". Niš, 15 dicembre 2001, Società Dante Alighieri, Podružnica u Nišu (Srbija), Niš 2003, pp. 84 + pp. 74 (testo in serbo).

Kyriakos Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1997, 233 S.

INDEX VOLUMINIS 69
(2003)

1. – ELUCUBRATIONES

2. – COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES

VINCENZO POGGI, S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 7-XI-2003 — Héctor VALL, S.J., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di novembre 2003 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 – E mail: tip2000@virgilio.it